تراث الشيعة القرآني

إعداد وإشراف
محمد علي مهدوي راد
فتح الله نجار زادگان علي الفاضلي

المجلد الرابع

مكتبة علوم القرآن المختصة


شبكة الفكر
alfeker.net


يا علي يا فاطمة


تراث الشيعة القرآني


بسم الله الرحمن الرحيم



إعداد وإشراف

محمد علي مهدوي راد

فتح الله نجارزادگان   علي الفاضلي

المجلد الرابع

مكتبة التفسير وعلوم القرآن المختصة

تراث الشيعة القرآني
المجلّد الرابع

إعداد وإشراف : محمّد عليّ مهدوي راد (عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران)،
فتح الله نجّارزادگان (عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران)، عليّ الفاضلي (باحث في الدراسات الإسلامية بحوزة قم)

الناشر: مكتبة التفسير وعلوم القرآن
تنضيد الحروف والإخراج الفنّي: علي ملكوتي
الفلم والألواح الحسّاسة: تيز هوش
المطبعة: ستارة
العدد: ٢٠٠٠ نسخة
السعر: ٢٠٠٠٠ ريال
الطبعة الأُولى: ١٤٢٩ هـ. ق (١٣٨٧ هـ. ش)

شابك (ردمك) ٢ ـ ٠٧ ـ ٥٢١٣ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨ ج ٤

ISBN - 978 - 600 - 5213 - 07 - 2 - VOL. 4

قم: شارع الشهيد فاطمي (دورشهر)
ـ زقاق ١٧ ـ الرقم ٢ ـ ☎ ٧٧٣٨٠٨١

الفهرس الإجمالي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

نحمد الله سبحانه على توفيقاته الظاهرة والباطنة، وإمداداته الخفية والجلية، وبما منح عباده في جمع وتدوين هذه المجموعة العاكفة على أعتاب الكتاب الإلهي.

وبعد فهذا المجلّد الرابع وكالمجلدات السابقة حصيلة الجهود العلمية التي بذلها علماء الشيعة ومفكّروهم ومفسّروهم بما ألهموا من معارف آل البيت وتوجيهاتهم، وتشتمل على:

١ ـ رسالة في إثبات تواتر القرآن

ويتعرّض المؤلّف لإثبات تواتر القرآن على مدى القرون والأعصار، بما يدفع أيّ مجال للتحريف من ساحة القرآن.

وهي من تأليف الحرّ العاملي أحد مفاخر التاريخ الإسلامي ومن كبار علماء القرن ١١ و١٢ ومؤلّف الموسوعة القيّمة «وسائل الشيعة إلى تحصى مسائل الشريعة»، وتعكس لنا هذه الرسالة جانباً من اهتمام علماء الشيعة في الدفاع عن ساحة القرآن المجيد ومدى حرصهم للذبّ عن مأدبة الله، والدافع الخاصّ لتأليف هذه الرسالة هو

الردّ على شبهات أحد معاصري المؤلّف في تواتر القرآن، فالشيخ الحرّ العاملي ﷺ ذكر في مجموع رسالته القيّمة هذه، أربعة فصول تحتوي على ستّين دليلاً في إبطال توهّمات المعاصر، وبالمآل قام بإثبات تواتر القرآن في صدر الإسلام، ومزج رسالته بأبحاث نافعة أُخرى هامّة وبحسب اقتضاء سياق البحث، كإبطال القول بالتقية في هذا الموضوع (عندما زعم معاصره بأنّ الروايات التي تدلّ على تواتر القرآن صدرت تقية) وعلاج الروايات التي تدلّ بظاهرها على التحريف بالنقيصة، مستنداً إلى أدلّة قويمة وأوعب البحث في مجال أحاديث كيفية جمع القرآن في مصادر أهل السنّة. ثمّ التزم الشيخ الحرّ ﷺ بالقول بتواتر القراءات السبعة، وانتقد بعدئذٍ المناقشات حول دلالة آية الحفظ على صيانة القرآن من التحريف، وأبحاث أُخرى نافعة جدّاً، فهذه الرسالة كما ترى من الذخائر النفيسة من تراث الشيعة في مجال القرآن والذبّ عن كيانه المجيد، وقد قام بتحقيقها فضيلة الشيخ الفاضل الدكتور فتح الله نجارزادكان وبالاعتماد على ثلاث نسخ بالإضافة إلى تدوين مقدّمة مطوّلة ذكر فيها أبحاث متنوعة جيّدة حول محتوى الرسالة ومؤلّفها الشهير مع استخراج مصادر الروايات والنقول والسعي في توطيد دعائم البحث وإحكامه وذكر بعض تفاصيله.

٢ ـ أجوبة مسائل شاه فضل الله

لبهاء الدين محمّد العاملي الشهير بالشيخ البهائي.

والشيخ البهائي رضوان الله تعالى عليه ممّن عرف بكتابة المختصرات والدقّة في التعبير والنضج في التفكير، وله باع طويل في مختلف العلوم الإسلامية وخاصّة بما يرتبط بتفسير الآيات القرآنية.

وفي هذه الرسالة بحث حول ثلاث آيات من كلام الله المجيد، في الأُولى منها بحث عن الآية (١٠٢) من سورة البقرة مع التعرّض لما قاله البيضاوي والفخر الرازي فيها

وقضية الملكين اللذين نزلا ببابل، وفي الثانية منها بحث عن الآية (٣٧) من سورة إبراهيم وذكر ما قاله الطبرسي فيها وقصّة بناء إبراهيم عليه السلام للكعبة، وفي الثالثة بحث عن قصّة الإفك والآية (٢٦) من سورة النور.

وقام بتحقيقها فضيلة الشيخ مهدي الكرباسي وبالاعتماد على نسختين مع تخريج لمصادر الأحاديث والآثار وغيرهما.

٣ ـ تفسير سورة الإخلاص

لشمس الدين محمّد الجيلاني الشهير بالملّا شمسا الجيلاني، وهو من فلاسفة القرن الحادي عشر الهجري، ومن تلامذة الشيخ البهائي والميرداماد.

ويتعرّض المؤلّف في هذه الرسالة لتفسير سورة الإخلاص على منهج الفلاسفة، ويدرّس فيها كثيراً من القواعد والمسائل الفلسفية حول هذه السورة.

وحقّقها أيضاً الشيخ مهدي الكرباسي بالاعتماد على نسختين.

٤ ـ رسائل تفسيرية

وهي ثلاثة رسائل للسيّد محمّد مهدي بن سيّد محمّد جعفر الموسوي.

وهو من علماء القرن الثالث عشر الهجري، كثير التصانيف، وله اضطلاع في علوم شتّى.

الأُولى رسالة أسرار البسملة، هذه الرسالة وحسب ما ذكره مصنّفها في المقدّمة ثالث رسالة صنّفها في هذا المجال، وقد أشار في هذه إلى أسرارها ورموزها ودقائقها إضافة إلى ما فيها من البحث الروائي وأقوال المفسّرين وأبحاث شتّى في التوحيد و... غيرها من الأبحاث القيّمة.

وقد قام بتحقيق هذه الرسالة والرسالتين التاليتين فضيلة الشيخ محمّد رضا

الفاضلي بالاعتماد على نسخة وحيدة لها مع تخريج الأحاديث والأقوال من مظانّها، وذكر في المقدّمة ترجمة المؤلّف.

الثانية رسالة سرّ الآيات وهذه الرسالة أيضاً لصاحب الرسالة السابقة، وقد تطرّق فيها إلى عشرين آية من الآيات التي يشكل فهمها، فأوعبها بحثاً ودقّة وبتفصيل، ومن تلك الآيات الآية (١٨٨) من سورة الأعراف والتي تنفي ظاهرة علم الغيب من رسول الله ﷺ ومقارنتها مع الآية (٢٦ و٢٧) من سورة الجنّ والتي تثبت ذلك له.

وأسلوب المؤلّف فيها نقلي وعقلي، ففي المجال النقلي سرد الأخبار والأحاديث الواردة في المقام، وفي المجال العقلي حاول استيعاب دلالة الآية مع الأخذ بعين الاعتبار أقوال المفسّرين فيها.

وهذه أيضاً كسابقتها من تحقيق فضيلة الشيخ محمّد رضا الفاضلي كما تقدّم.

الثالثة رسالة أسرار سورة التوحيد وهي لمؤلّف الرسالتين السابقتين، وأسلوبه فيها مثل أسلوبه في تفسير البسملة، فله اهتمام بالغ إلى الأحاديث الواردة من جهة، وإلى البحث في أعماق دلالة الآيات وفهم أسرارها من جهة أُخرى، ولذلك يعدّ أسلوبه في البحث أسلوباً نقلياً ذوقياً.

ومحقّقها أيضاً فضيلة الشيخ محمّد رضا الفاضلي وكما تقدّم.

٥ ـ تفسير آية النور

من تأليفات الشيخ هادي الطهراني.

وهذه الرسالة يبحث فيها عن تفسير هذه الآية والآيتين اللتين بعدها، ويذكر الأخبار الواردة حولها ويتعرّض لرفع الاختلافات عنها ويذكر فيها بعض الآراء للفخر الرازي ولصاحب مجمع البيان ونقدها بأحسن وجه.

وهذه الرسالة ممتازة في إحكامها ودقّتها، وهي تدلّ على غزارة علم مؤلّفه ووفور فضله وتوسّعه في مختلف العلوم الإسلامية وتسلّطه على الأبحاث الأدبية والروائية والفلسفية.

وقد قام بتحقيقها الشيخ مهدي الكرباسي متحدّثاً ـ في المقدّمة ـ بالتفصيل عن مؤلّفها وشخصيته ونتاجه العلمي وآثاره وآرائه وبعض الشبهات حوله.

وأرى لزاماً عليَّ أن أتقدّم بالشكر لكافّة من سعى في تهيئة وإعداد هذه المجموعة، من فضيلة الشيخ المحقّق محمّد الكاظم المحمودي حيث لاحظ تمام رسائل هذه المجموعة، ومن مسؤولي المكتبة المركزية لجامعة طهران ومركز أسنادها (كتابخانه) وخاصّة من السيّد تقي زاده والسيّدات «كُناني» و«حرّي» حيث قدّموا لنا النسخ الخطّية، وهكذا من القائمين بأعمال مكتبة المدرسة الفيضية ومكتبة إحياء التراث الإسلامي ومكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ومن مديرها ومتولّي شؤونها المحقّق الدكتور السيّد محمود المرعشي.

وهكذا ننهي المجموعة الرابعة من إصدارات «تراث الشيعة القرآني» بهذه الرسائل، على أنّنا غير متبنّين لكافّة ما ينشر في هذه الموسوعة من الآراء والأفكار، وقد قال تعالى: ﴿فبشّر عبادِ الّذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه أُولئك الّذين هداهم الله وأُولئك هم أُولوا الألباب﴾ وكلّنا أمل بأن يوفّقنا الله أن نتبع هذه المجموعة بمجموعات أُخرى لإغناء المكتبة الإسلامية أكثر فأكثر، إنّه ذو منّ عظيم، ولطف عميم.

محمّد علي مهدوي‌راد

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

القسم الأول

علوم القرآن

القسم الأول

علوم القرآن

رسالة

في إثبات تواتر القرآن

الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي

مؤلّف وسائل الشيعة (١٠٣٣ ـ ١١٠٤)

تحقيق

الدكتور الشيخ فتح الله نجّارزادكان

عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلاته على عباده الذين اصطفى.

وبعد فهذه مقدّمة وجيزة حول الرسالة وموضوعها نتابعها في فصول:

١ ـ مدى دلالة القول بتواتر القرآن في سلامته من التحريف.

أدلّة سلامة القرآن عن التحريف إمّا تعود إلى الآيات القرآنية، أو الأحاديث الكثيرة، أو الشواهد التاريخية، أو الأدلّة العقلية.

فأمّا ما جاء من طريق الروايات والشواهد التاريخية على سلامته من التحريف وتواتر كلماته وحروفه فكثيرة، وكلّها تدلّ على أنّ القرآن الكريم متواتر بجميع أجزائه تواتراً قطعياً، وذلك لأنّ المسلمين بذلوا غاية جهدهم على مدى التاريخ لحفظ القرآن المجيد وضبطه وقراءته ورسمه، لأُنسهم العظيم به، وقداسته في نفوسهم، وحساسيتهم الشديدة من حصول أي تغيير فيه، وكلّ هذا ممّا أوجب حصول التواتر في أجزاء كلام الله المنزل، والمنع من حصول تغيير أو تبديل فيه على مدى التاريخ.

ولعلّ أوّل من اعتنى ببيان هذه النقطة من الشيعة ـ أعني الشواهد التاريخية ـ من بين سائر الأدلّة هو الشريف المرتضى علي بن الحسين علم الهدى (٣٥٥ ـ ٤٣٦ ق)،

وقد أورد جملة كلامه الشيخ الحرّ العاملي في هذه الرسالة في الدليل الثالث عند ذكر أدلّة تواتر القرآن نقلاً عن الطبرسي في مجمع البيان، وذكره السيّد المرتضى بنفسه مع تلخيص يسير في كتابه «الذخيرة في علم الكلام» ص ٣٦١ ـ ٣٦٤.

وقد حذا حذو الشريف المرتضى جماعة من العلماء ممّن تأخّر عنه وصرّحوا بتواتر القرآن في جميع أجزائه وإليك أسماء بعضهم:

أ ـ الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي (من أعلام القرن السادس والسابع) في كتابه «المنقذ من التقليد»[١].

ب ـ الشيخ زين الدين أبو محمّد العاملي البياضي المتوفى سنة ٨٧٧ حيث قال في سياق كلام له:

«... علم بالضرورة تواتر القرآن بجملته وتفاصيله، وكان التشديد في حفظه أتمّ، حتّى نازعوا في أسماء السور والتعشيرات... (وإنكار) ابن مسعود كون المعوّذتين والفاتحة منه لا يقدح في تواتره، لوحدته ولأنّه لم ينكر نزولها...»[٢].

ج ـ المولى المحقّق الأردبيلي المتوفى سنة ٩٩٣، قال في «مجمع الفائدة والبرهان»:

«ولمّا ثبت تواتره فهو مأمون من الاختلال... مع أنّه مضبوط في الكتب، حتّى أنّه معدود حرفاً حرفاً وحركة حركة، وكذا طريق الكتابة وغيرها...»[٣].

د ـ السيّد محمّد الطباطبائي المتوفى سنة ١٢٤٢ قال في كتابه مفاتيح الأصول، كما

---

١. المنقذ من التقليد: ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨.
٢. الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم ١ / ٤٥.
٣. مجمع الفائدة والبرهان ٢ / ٢١٨.

نقل عنه في «التحقيق في نفي التحريف»:

«لا خلاف [في] أنّ كلّ ما هو من القرآن يجب أن يكون متواتراً في أصله وأجزائه... [لأنّه] ممّا توفّر الدواعي على نقل جمله وتفاصيله، فما نقل آحاداً ولم يتواتر يقطع بأنّه ليس من القرآن قطعاً»[١].

هـ ـ المحقّق التبريزي المتوفى سنة ١٣٠٧ صرّح بذلك في كتابه «أوثق الوسائل بشرح الرسائل»[٢].

و ـ السيّد شرف الدين العاملي المتوفى سنة ١٣٧٧ فقد صرّح ﷺ في «الفصول المهمّة»[٣] وبمعناه في «أجوبة مسائل جار الله» حيث قال:

«بأنّ كلّ حرف من حروف القرآن متواتر في كلّ جيل تواتراً قطعياً إلى عهد الوحي والنبوّة»[٤].

ز ـ وأخيراً الإمام روح الله الموسوي الخميني المتوفى سنة ١٤٠٩ فقد قال في جملة أدلّته على عدم تحريف القرآن:

«فإنّ الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه وقراءته وكتابته يقف على بطلان تلك المزعومة ـ أي مزعومة التحريف ـ وأنّه لا ينبغي أن يركن إليه ذو مسكة...»[٥].

هذا ـ وحسب علمنا ـ لم تعرف رسالة حول تواتر القرآن غير هذه الرسالة التي بين أيدينا.

---

١. التحقيق في نفي التحريف: ص ٢٦.
٢. أوثق الوسائل بشرح الرسائل: ص ٩١.
٣. الفصول المهمّة: ص ١٦٢.
٤. أجوبة مسائل جار الله: ص ٢٨.
٥. تهذيب الأُصول ٢ / ١٦٥.

٢ ـ نبذة عن حياة الشيخ المحدّث الحرّ العاملي

فقد ترجم لنفسه وبتفصيل في كتابه «أمل الآمل»، وترجم له جماعة في كتبهم[١]، فلاحظ ما ورد في مقدّمة موسوعته القيّمة والتي اشتهر بها «وسائل الشيعة» طبع مؤسسة آل البيت، ونكتفي هنا بما ذكره المحقّق العالم حجّة الإسلام الشيخ علي الفاضلي بإيجاز عن حياة المؤلّف في مقدمته على كتاب «الرجال» للحرّ العاملي:

«مؤلّف هذا الكتاب كان مولده في قرية مشغرى ليلة الجمعة ثامن رجب سنة ١٠٣٣، قرأ بها على أبيه وعمّه الشيخ محمّد الحرّ، وجدّه لأُمّه الشيخ عبد السلام بن محمّد الحرّ، وخال أبيه الشيخ علي بن محمود وغيرهم، وقرأ في قرية جبع على عمّه أيضاً، وعلى الشيخ زين الدين بن محمّد بن الحسن بن زين الدين، وعلى الشيخ حسين الظهيري وغيرهم.

وأقام في البلاد أربعين سنة وحجّ فيها مرّتين، ثمّ سافر إلى العراق فزار الأئمّة عليهم السلام، ثمّ زار الرضا عليه السلام بطوس وَاتَّفَقَ مجاورته بها إلى هذا الوقت مدّة أربع وعشرين سنة، وحجّ فيها أيضاً مرّتين، وزار أئمّة العراق عليهم السلام أيضاً مرّتين».

---

١. مصادر ترجمته: أمل الآمل: ج ١، مقدّمة التحقيق وص ١٤١ ـ ١٥٤؛ وسائل الشيعة: ج ١، مقدّمة التحقيق وج ٣٠ / ٤٦٨ ـ ٤٦٩، الفائدة ١١٢؛ جامع الرواة ٢ / ٩٠؛ سلافة العصر: ٣٥٩ ـ ٣٦٠؛ خلاصة الأثر ٣ / ٤٣٢ ـ ٤٣٥؛ لؤلؤة البحرين: ٧٦ ـ ٨٠؛ روضات الجنّات ٧ / ٩٦ ـ ١٠٥؛ أعيان الشيعة ٩ / ١٦٧ ـ ١٧١؛ طبقات أعلام الشيعة ٦ / ٦٥٥ ـ ٦٥٠؛ مصفى المقال: ص ٤٠١؛ الغدير ١١ / ٣٣٥ ـ ٣٤٠؛ شهداء الفضيلة: ص ٢١٠.

ثمّ ذكر مؤلفاته وبعض أشعاره[١].

وصرّح في خاتمة الأمل[٢] أنّ وروده المشهد الرضوي كان سنة ١٠٧٣.

قال المحبّي في خلاصة الأثر:

«قدم مكّة سنة ١٠٨٧ أو ١٠٨٨، وفي الثانية منها قتلت الأتراك بمكّة جماعة من العجم لما اتّهموهم بتلويث البيت الشريف حين وجد ملوّثاً بالعذرة، وكان صاحب الترجمة قد أنذرهم قبل الواقعة بيومين وأمرهم بلزوم بيوتهم لمعرفته على ما زعموا بالرمل، فلمّا حصلت المقتلة فيهم خاف على نفسه، فالتجأ إلى السيّد موسى بن سليمان أحد أشراف مكّة الحسنيين، وسأله أن يخرجه من مكّة إلى نواحي اليمن، فأخرجه مع أحد رجاله إليها[٣]».

وفي الروضات:

«وقد مرّ ﷺ في طريق سفره إلى المشهد المقدّس بأرض إصفهان، ولاقى بها كثيراً من علمائنا الأعيان، ومن أنسهم به صحبة وأمسهم به أُخوة في تلك البلدة هو سمّينا العلّامة المجلسي أعلى الله مقامه، وكان كلّ واحد منهما أيضاً قد أجاز صاحبه هناك، حيث يقول صاحب الترجمة في بيان ذلك ـ بعد تفصيله أسماء الكتب المعتمدة التي ينقل عنه في كتاب الوسائل ـ: ونرويها أيضاً عن المولى الأجل الأكمل الورع المدقّق مولانا محمّد باقر بن الأفضل الأكمل مولانا محمّد تقي المجلسي أيّده الله

١. أمل الآمل: ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

٢. أمل الآمل: ج ٢، ص ٣٧٠.

٣. خلاصة الأثر: ج ٣، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

تعالى، وهو آخر من أجازني وأجزت له... وذكر سمّينا العلّامة أيضاً نظيره في مجلّد الإجازات من البحار»[١].

كان ﵀ متوطّناً في المشهد الرضوي وأُعطي شيوخة الإسلام ومنصب القضاء إلى أن توفّي في ٢١ شهر رمضان سنة ١١٠٤ ودفن في الصحن العتيق.

قال أخوه الشيخ أحمد في درّ المسلوك:

«في اليوم الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة ١١٠٤ كان مغرب شمس الفضيلة والإفاضة والإفادة، ومحاق بدر العلم والعمل والعبادة، شيخ الإسلام والمسلمين وبقيّة الفقهاء والمحدّثين، الناطق بهداية الأُمّة وبداية الشريعة، الصادق في النصوص والمعجزات ووسائل الشيعة، الإمام الخطيب الشاعر الأديب، عبد ربّه العظيم العليّ، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، المنتقل إلى رحمة باريه، عند ثامن مواليه... وهو أخي الأكبر، صلّيت عليه في المسجد تحت القبّة جنب المنبر، ودفن في إيوان حجرة في الصحن الروضة الملاصقة لمدرسة ميرزا جعفر، وكان قد بلغ عمره اثنين وسبعين[٢] وهو أكبر منّي بثلاث سنين إلّا ثلاثة أشهر»[٣].

وأمّا مؤلّفاته فكثيرة، وكان من أشهرها وأهمّها تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، طبع كراراً.

وقال في الأمل:

---

١. روضات الجنّات: ج ٧، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

٢. الأولى التعبير بـ«إحدى وسبعين وشهرين ونصفاً تقريباً».

٣. الفوائد الرضوية: ص ٤٧٦.

«تشمل على جميع أحاديث الأحكام الشرعية الموجودة في الكتب الأربعة وسائر الكتب المعتمدة أكثر من سبعين كتاباً مع ذكر الأسانيد وأسماء الكتب وحسن الترتيب، وذكر وجوه الجمع مع الاختصار»[1].

وطبع من مؤلّفاته:

أمل الآمل؛

إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات؛

الاثنا عشرية في الردّ على الصوفية؛

الجواهر السنية في الأحاديث القدسية؛

الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة؛

بداية الهداية؛

تحرير وسائل الشيعة وتحبير مسائل الشريعة؛

الصحيفة السجادية الثانية؛

التنبيه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان؛

الفوائد الطوسية؛

الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة عليهم السلام؛

رسالة في معرفة الصحابة؛

رسالة في بيان حكم شرب التتن والقهوة. طبعت في ميراث إسلامي إيران: ج ٧؛

رسالة في الغناء. طبعت في ميراث فقهي (١): غناء، موسيقى؛

رسالة في تواتر القرآن. وهي التي بين أيدينا.

---

١. أمل الآمل: ج ١، ص ١٤٢.

٣ ـ موضوع الرسالة

تعكس لنا هذه الرسالة جانباً من اهتمام علماء الشيعة في الدفاع عن كيان القرآن المجيد، ومدى حرصهم للذبّ عن كلام الله.

والدافع الخاصّ لتأليف هذه الرسالة هو الردّ على شبهات بعض معاصري المؤلّف في تواتر القرآن، فبعد أن ذكر أوهام ذلك المعاصر نقلاً عن مقدّمة تفسيره، حاول تحرير موضع النزاع وتنقيحه والكشف عمّا وقع فيه معاصره من الخلط، فقال وهو في مقام تحرير موضع النزاع:

«إنّما البحث في أنّه في صدر الإسلام كان التواتر حاصلاً أم تجدّد ذلك في المصحف العثماني فإذا ثبت التواتر واستوى الطرفان والواسطة فيه تحقّق انتفاء الزيادة والتحريف». .

ثمّ انبرى لدفع مزاعم المعاصر فقال:

«والذي يدلّ على ثبوت تواتر هذا القرآن [في صدر الإسلام] ونفي الزيادة والتغيير عنه وجوه اثنا عشر».

وهذا من مميزات أبحاث الحرّ العاملي وهو التمحور على عدد «١٢» كما في رسائل الشيخ الحرّ في كتابه «الفوائد الطوسية».

ثمّ يذكر هذه الأدلّة والروايات والأقوال المأثورة من المتقدّمين ويعدّد على ذلك المعاصر وجوه فساد ما ذهب إليه وأنّه لو التزمنا برأيه:

«فلا يبقى للإسلام دليل يوثق به ويقطع بصحّة سنده، إذ هو على تقدير قوله ظنّي المتن والدلالة، بل لا يكاد يوجد الظنّ أيضاً لما يأتي إن شاء الله» انظر الدليل العاشر.

مع أنّ ذلك المعاصر المتوهّم حاول التخفيف من شدّة وطأة توهماته في إنكار تواتر القرآن بقوله: «ومع ذلك لا نقول لم يبق المعجز الذي أنزله الله للتحدّي، لأنّ التغيير الذي نقوله لا يخرجه عن حدّ الإعجاز» وقال أيضاً: «ويجب العمل بهذا القرآن وإن لم يكن متواتراً».

لكن الشيخ الحرّ العاملي ردّ عليه هذا المقدار أيضاً بل أضاف بقوله ﷺ:

«فنقول: أيّ غرض ومصلحة كانت في الاستدلال على نفي تواتر القرآن والطعن فيه والقدح في صحّته وأيّ فساد كان في ترك ذلك، وهل حصلتم ما هو أوثق منه ليرجع إليه؟!... فإنّ شأن من يتصدّى لتفسير القرآن أن يذكر في أوّله ما يدلّ على حجّية القرآن وإعجازه وتواتره وشرفه ووجوب العمل به، فكيف حَسُنَ أن يجعل مقدّمة تفسيره الطعن فيه والقدح بما لا وجه له؟!... إنّ المعاصر انتهى أمره إلى أن قال: لا يجوز القراءة إلّا بهذا الموجود ولا العمل إلّا به، لكنّه غير معلوم أنّه كلّه قرآن إلّا أنّه بحكم القرآن، وهو ـ مع كونه تحكّماً ـ لا فائدة فيه وبئست النتيجة في هذا البحث الذي كان مستغنى عنه، بل غير جائز...».

وبعد إنهائه الأدلّة الاثنى عشر في الردّ على هذا المتوهّم، عَقَدَ فصلان ذكر في أوّلاهما أحاديث وأخباراً من طريق أهل البيت لإثبات تواتر القرآن وسلامة هذا المصحف الموجود عند الناس من التحريف. وفي الفصل الثاني حيث استند المعاصر إلى أخبار أهل السنة حول جمع القرآن واختلاف القرّاء ليستنتج من ذلك بأنّ شهرة تواتر القرآن من المشاهير التي لا أصل لها، أجاب الشيخ الحرّ العاملي وقال:

«ظهر من جملة ما استدلّ به على ما ادّعاه أربعة أوجه: أحدها ما روي في كيفية جمع القرآن، وثانيها من كثرة القراءات، وثالثها ما وقع في

الأُمم السالفة يقع في هذه الأُمّة، ورابعها التصريحات الواقعة في طريق الخاصّة على ما زعمه».

ثمّ قال: «فتعيّن الكلام في إبطال كلّ واحدة من الشبهات الأربع» فعقد المؤلّف ﷺ فصلاً آخر لإبطال الوجوه الأربعة، وذكر في سبيل إبطال كلّ وجه منها اثني عشر دليلاً.

ففي الواقع فالحرّ العاملي ﷺ ذكر في مجموع رسالته القيّمة أربعة فصول تحتوي على سِتّين دليلاً في إبطال تخرّصات المعاصر وإثبات تواتر القرآن في صدر الإسلام، ويذكر ضمن هذه الأدلّة، أدلّة جزئية أُخرى حرية بأن ينبّه عليها.

والمؤلّف قدّس الله نفسه في خوضه للجواب عن هذا المعاصر الأخباري الذي سلك مسلك بعض الأخباريين في فهم الأخبار، يُجيب بصور شتّى بما يناسب الشبهة، فتارة يجيب بالأُسلوب الأخباري وحسب قواعدهم، وتارة بالأُسلوب الأُصولي وحسب قواعد الأُصول، فمثلاً في الدليل الأوّل بعد أن يورد ما تشبّث به المعاصر من قوله «إنّ كلّ ما وقع في الأُمم الماضية يقع مثله في هذه الأُمّة» قال:

«إنّه يحتاج إلى تصحيح سنده على مذهب الأُصوليين، أو إلى ثبوت كونه محفوفاً بالقرائن ظاهر الدلالة سالم من المعارض راجح على مذهب الأخباريين كالمعاصر وغيره...».

وأيضاً في جواب ما ذكره المعاصر من وقوع التصريحات من طريق أحاديث الشيعة بعدم تواتر القرآن قال:

«إنّ أكثر ما أشار إليه أو كلّه ضعيف السند لا يصحّ الاستدلال به على مذهب الأُصوليين، معارض بما هو أقوى منه فلا يصحّ الاستدلال به على طريق الأخباريين».

وكما قلنا فالشيخ الحرّ العاملي وإن كان غرضه الأصلي في رسالته، إثبات تواتر أجزاء هذا القرآن الموجود من عصر النبي الكريم ﷺ إلى يومنا هذا وردّ توهّم معاصره، إلّا أنّه مزجه بأبحاث نافعة أُخرى هامة وبحسب اقتضاء سياق البحث؛ إليك بعضها بالإجمال:

١ ـ إبطال القول بالتقية: فقد حاول ذلك المعاصر أن يدعم وَهْمَه بأنّ الروايات وأقوال العلماء التي تكون في تواتر القرآن، صدرت تقية، لكن الحرّ العاملي ﵀ ردّ على ذلك بأنّ التقية لا وجه لها مع عدم بيان أصل المسألة بوضوح وشفافية في مكان آخر، انظر: الفصل الثاني ما ورد في جمع القرآن.

٢ ـ علاج الروايات التي تدلّ بظاهرها على التحريف بالنّقيصة: إنّ الشيخ الحرّ قد يناقش الرّوايات الدالّة بظاهرها على التحريف من جهة السند ومن جهة الدلالة، في مواضع شَتّى منها، في الفصل الثالث من الوجه الرابع فإنّه قد ذكر اثنى عشر حديثاً عن الخصم دالّاً على التحريف وبعد أن حكم بضعف جميع أسانيدها تطرّق إلى نقد متونها وقال:

> «إنّه كلّه محتمل للتأويل بل للتأويلات، إنّها متعارضة، محتمل لسهو الراوي وغلط الناسخ بقرينة اختلاف النسخ في كثير من المواضع، إنّ التنزيل أعمّ من القرآن فيصدق على الكلام القدسي والتأويل المنزل، أو ذكر وحي، أو تأويل منزل مع التنزيل، ويطلق على معنى التأويل والتوجيه والتغيير والحمل ونحوها فيقال «نزّل الشيخ الرواية على كذا، ويمكن تنزيلها على كذا.» وجميع ما روي من طريق الخاصّة محتمل لهذه الوجوه وله قرينة غالباً. بل إنّها معارضة بما هو أقوى منها، فلو كانت قرآناً لجازت بل وجبت، فعلم أنّها تأويل مع تنزيل، أو وحي غير

قرآني، أو منسوخة التلاوة، والحمل على التقية غير ممكن.

وفي متابعة المصنّف لتلك الأحاديث ركّز في معالجته لحديث ورد في كتاب الكافي فقال:

«واعلم أنّه بعد التتبع لا يوجد سند صحيح من تلك الأحاديث إلّا نادراً، ولا يوجد فيها أصحّ سنداً ممّا رواه الكليني عن أبي عبد الله قال: إنّ القرآن الذي جاء به جبرئيل إلى محمّد ﷺ سبعة عشر ألف آية».

ثمّ ذكر في علاج هذه الرواية وجوهاً لم يسبق إليها أحد قبله فيما نعلم.

وقد اعتنى المؤلّف ـ كما في الدليل السادس من الوجه الثالث من الفصل الثالث ـ بالأخبار الكثيرة الواردة عن أهل البيت في عرض ما يصل إلى الناس من أحاديثهم على القرآن لمعرفة وتمييز الصحيح منها عن سقيمها. وتلك الأخبار تُعَدُّ بدلالتها الالتزامية من أقوى الأدلّة الروائية على سلامة القرآن من التحريف عن الزيادة والنقصان.

بناءً على ذلك فحصيلة رأي المصنّف طاب ثراه هو القول بعدم الزيادة والنقيصة في القرآن، ولذلك قال: «وفي روضة الكافي ما يدلّ على أنّ العامّة قد حفظوا حروف القرآن وضيّعوا حدوده» واستدلّ به على سلامة القرآن وأنّ المقصود من «حدوده» أحكامه وتفسيره.

إضافة إلى ذلك فقد صرّح كراراً بـ«أنّ القرآن كان مجموعاً مؤلّفاً على عهد رسول الله، وأنّه ما زال مشهوراً متواتراً بين المسلمين» كما في الدليل السادس من الفصل الأوّل. وأيضاً، استند المؤلّف إلى ما نقله عن الشيخ الصدوق رحمه الله من كتابه الاعتقادات في بداية رسالته، من القول بعدم تحريف القرآن بالزيادة والنقصان.

٣ ـ دراساته في أسانيد ودلالة حديث تشابه الأمم: في الوجه الثالث ذكر اثنى

عشر دليلاً في الردّ على توهّمات ذلك المعاصر بأنّ كلّما وقع في الأُمم الماضية لا بدّ وأن يقع في هذه الأُمّة ومنها تحريف الكتاب.

٤ ـ **أبحاثه في أحاديث كيفية جمع القرآن**: فقد أوعب في هذا المجال في مصادر أهل السنّة وخاصّة ما ورد عن زيد بن ثابت وقال في الدليل الرابع من الوجه الأوّل: «إنّ بعضها يخالف بعضاً، وإذا تعارضا تساقطا فيجب اطراح الجميع...».

٥ ـ **القول بتواتر القراءات السبعة**: إنّ الشيخ الحرّ تابع هذا البحث بإسهاب واستنتج ملازمة تواتر القرآن مع القول بتواتر القراءات السبعة فقال فيما قال في الوجه الثاني في الدليل السابع:

> «فإنّ النقل لم يكن محصوراً فيهم قطعاً [أي في الراويين من القرّاء السبعة]، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ قارئاً قرأ عند أهل بلده بل أهل بلاده واشتهرت قراءته غاية الاشتهار، وكان من قبله إليه أشهر وأظهر، وإنّما اقتصروا على النقل من راويين من أصحابه لأنّهما كانا أشدّ ضبطاً وأظهر اختصاصاً».

٦ ـ **نقد المناقشات حول دلالة آية الحفظ على صيانة القرآن من التحريف**: فقد انتقد الشيخ الحرّ الشبهات التي أثارها المعاصر في دلالة آية ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون**﴾ على صيانة القرآن العزيز، فلاحظ ما ذكره في الوجه الثالث في الدليل العاشر.

٤ ـ معاصر المؤلّف وتفسيره

ولم نعرف بعد مراد الشيخ الحرّ العاملي ﷺ من بعض المعاصرين الذي ردّ عليه في هذه الرسالة، إلّا أنّه ذكر من أوصافه أنّه حين تحرير الرسالة هذه، قد وافته المنيّة قال

في الدليل الأوّل:

«فإنّ علماء الفريقين قد صرّحوا بذلك ـ [أي بثبوت تواتر هذا القرآن] ـ ولم يصرّح أحد منهم بخلافه فيما علمنا أصلاً سوى المعاصر وشيخه، وقد انقرض الخلاف بموتهما».

وذكر أيضاً في خلال هذه الرسالة بعض خصوصيات تفسير هذا المعاصر كقوله:

«اعلم أنّ بعض المعاصرين ألّف تفسير القرآن فذكر في أوّله مقدّمة تشتمل على ثلاثة فصول: أوّلها في إثبات عدم تواتر القرآن فقال فيه... وقال ـ بعد ما نقلناه عنه سابقاً ـ من قوله: «ونحن نذكر ما روي من طرق المخالفين في جمع القرآن وفي اختلاف القرّاء»».

ثمّ ذكر المصنّف الأخبار التي ذكرها المعاصر من كتب السنّة ثمّ قال:

«انتهى ما يتعلّق بالاحتجاج من كلام المعاصر ملخّصاً»، وذكر بعد ذلك فصلين:

أحدهما: في بيان أنّه لا يجوز العمل في تفسير القرآن إلّا بأثر صحيح ونصّ صريح.

وثانيهما: في بيان العمل بالحديث على طريقة الأخباريين وترك ما ذهب إليه الأُصوليون، ثمّ شرع في التفسير.

وعلى أي يظهر ممّا نقله المصنّف أنّ المؤلّف ممّن سلك مسلك بعض الأخباريين وأنّ تفسيره له مقدّمة ذات فصول ثلاثة وأنّه تُوفّي قبل سنة ١٠٨٦ هـ. ق وهي سنة تأليف الحرّ العاملي للكتاب (وهو في سنّ الثالثة والخمسين من عمره الشريف)، فهو إذن من أعلام القرن ١١، ومع تتبّعي للكتب والتفاسير المختلفة لم أجد ما يعين المراد من المعاصر وتأليفه، فالمعاصر وكتابه لا زالا في عداد المجهولين.

٥ ـ نبذة حول نسخ الرسالة

هذه الرسالة لها أربع نسخ:

١ ـ نسخة مكتبة جامعة طهران.

٢ ـ نسخة مكتبة المجلس النيابي بطهران.

٣ ـ نسخة مكتبة مسجد الحجحي في مدينة نجف آباد بإصبهان.

٤ ـ نسخة العلّامة الميرزا علي الأردوبادي في النجف الأشرف.

وكان عملي حول الرسالة في أوّل الأمر على النسخة الأُولى التي أوقفني عليها فضيلة المحقّق الشيخ علي الفاضلي، وهي ضمن مجموعة برقم ٥٩٢١ بمكتبة جامعة طهران، وفيها ١٤ رسالة؛ أربع منها، للحرّ العاملي. هذه الرسالة، ورسالة: «التقديرات الشرعية: الرطل والصاع وغيرهما»، ورسالة «توضيح عبارة شرح الرضي وشرح ابن الناظم وغيرها في بحث المعرّف بالألف واللام»، ورسالة «بحث الطواف في شرح اللمعة»، والرسائل هذه عدا الأُولى هي من أجزاء «الفوائد الطوسية» للشيخ الحرّ العاملي وموجودة فيها.

وهذه النسخة أعني الأُولى كان ينقصها أمران مهمّان:

الأوّل: أنّها كانت ناقصة حيث لم يرد فيها إلّا أوّل الكتاب إلى الدليل الخامس من الفصل الأوّل، أي ما يقرب من ربع الكتاب، ولكن كانت السبب على انبعاث الهمّة لتحقيق الكتاب وتحصيل نسخه، فما كدت أن أفرغ من تحقيقه حتّى يسّر الله لي التعرّف على نسخ أُخرى للكتاب وذلك أيضاً بواسطة الأُستاذ المحقّق الشيخ علي الفاضلي حيث عرفني إلى فضيلة الأُستاذ الشيخ أبي الفضل حافظيان فدلّني على الكتاب مطبوعاً لتوّه وبالاعتماد على النسخة الثانية (أي نسخة مكتبة المجلس النيابي)،

ولم أكن مطّلعاً بعد على هذه الطبعة ولا على النسخة التي اعتمد عليها، كما أنّ المحقّق لهذه الطبعة لم يطّلع على النسخة الأُولى ولا الثالثة، ثمّ أرشدني إلى النسخة الثالثة للكتاب وهي أتمّ النسخ الموجودة التي اطّلعنا عليها، وأكملها.

الثاني: عدم ذكر اسم المصنّف في مقدّمة الرسالة خلافاً لسائر النسخ، ولا في أوّل الكتاب، ممّا جعلنا في بداية الأمر نتحمّل الكثير من الجهد في سبيل إثبات نسبة الكتاب إلى المؤلّف، فوجدنا شواهد عديدة لإثبات ذلك وهي كالتالي:

١ ـ تصريح الشيخ الحرّ العاملي في كتابه «أمل الآمل» عند عدّ مؤلّفاته: «رسالة في تواتر القرآن».

٢ ـ قول الكنتوري المتوفّى سنة ١٢٨٦ في كتابه: «كشف الحجب والأستار» ص ٢٥٠ برقم ١٣٢١: رسالة في تواتر القرآن للشيخ... الحرّ العاملي، ألّفها نقضاً على كلام بعض معاصريه الذي أثبت عدم تواتر القرآن في تفسيره أوّلها: الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على محمّد وآله أجمعين، فيقول العبد الفقير إلى الله الغني محمّد بن الحسن بن محمّد الحرّ العاملي» وهذا كما ترى مطابق وصفاً ورسماً لما في هذه النسخة سوى في تسمية المؤلّف.

٣ ـ قول الشيخ أغا بزرك الطهراني في موسوعته القيّمة: «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ٤ / ٤٧٣: ٢٠٩٨ بعد ذكر اسم الكتاب والمؤلّف ونقل ما تقدّم عن الكنتوري: «ويوجد ضمن مجموعة عند الميرزا محمّد علي الأردوبادي في النجف».

٤ ـ أُسلوب المؤلّف في الكثير من كتبه أن يرتّب الأبواب أو الفصول على العدد (١٢).

وأمّا النسخة الثانية فهي المعتمدة عليها في الطبعة الأُولى للكتاب وبتحقيق فضيلة السيّد محمّد هادي الكرامي ومن منشورات دار الكتب الإسلامية بطهران لسنة

١٣٨٤ هـ. ش، وهذه النسخة محفوظة برقم (٤٤٧١) في مكتبة المجلس بطهران وجاء التعريف بها في المجلّد ١٢ ص ١٤٧ من فهرس المكتبة، وقال عنها المحقّق:

«كتبت في حياة المؤلّف يعني سنة ١٠٨٦ كما يظهر من قول الكاتب في نهاية النسخة: «حفظه الله من الآفات والبليات» مشيراً إلى المؤلّف، لكنّه مع الأسف لم تكتب بخط جيّد مع أغلاط كثيرة... وكذلك توجد حواشي على الرسالة بعضها من الشيخ وبعضها نقل من تفسير المعاصر، مع أنّه ما علم المقصود من بعضها، إضافة إلى أنّه سقطت من النسخة ورقة أو أكثر ولم يمكننا إكمالها من نسخة أُخرى...»».

وأمّا النسخة الثالثة فكان عثورنا عليها من حسنات الدهر وعظائم التوفيق الإلهي وعبر مساعدة الشيخ الفاضل أبي الفضل حافظيان وهي نسخة فريدة من حيث الكمال والصحّة، ومن موقوفات مكتبة مسجد الحجحجي بمدينة نجف آباد من محافظة إصفهان برقم ١٢٥ ضمن مجموعة فقابلت النسخة الأُولى والثانية على مصوّرتها، وهي بخط جيّد قليلة الأغلاط جدّاً وتحتوي على تمام الرسالة بخلاف الأُولى والثانية، وقد كتب هذه النسخة أحد تلامذة المؤلّف على نسخة مستنسخة من نسخة الحرّ العاملي، حيث جاء في خاتمتها:

«قد عورض ما في هذه الأوراق من البداية والنهاية بنسخة كتبت من خطّ شيخنا المؤلّف دام ظلّه، فصحّ إن شاء الله إلّا مواضع وضعت عليها علامة الشكّ، وسهو القلم... قد يعرض ذات البشر مع ضيق المجال... حرّره... أفقر عباد الله إلى رحمة ربّه الغني ابن محمّد مهدي محمّد فاضل المهدي في سنة سبع وثمانين بعد الألف من الهجرة»».

هذا وقد فرغ الشيخ الحرّ العاملي من تأليف الرسالة في سنة ١٠٨٦ كما جاء في

آخرها أي كان في العقد السادس من عمره الشريف.

وهذه النسخة بسبب ما فيها من الميزات جعلناها أصلاً لعملنا وعرضنا النسخة الثانية عليها عبر طبعة دار الكتب الإسلامية بطهران ورمزنا لها بـ«أ»، كما قابلنا معها أيضاً النسخة الأُولى نسخة مكتبة طهران ورمزنا لها بـ«ب»، واستفدنا من تعليقات محقّق الطبعة الأُولى للكتاب.

وأمّا النسخة الرابعة وهي نسخة مكتبة الأردوبادي بالنجف الأشرف والتي ذكرها الطهراني في الذريعة (ج ٤ ص ٤٧٣) فلا نعرف بعد مصيرها إلّا أنّنا سمعنا أنّ المكتبة صارت في حوزة السيّد مهدي الشيرازي الخطيب بالنجف الأشرف.

وأرى من الواجب عليّ أن أتقدّم بالشكر من زملائي الفضلاء السادة: فضيلة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ علي الفاضلي حيث كان تحقيق الكتاب باقتراحه، وحجّة الإسلام والمسلمين أبو الفضل حافظيان حيث قدّم لنا النسخة الكاملة الفريدة للكتاب، والمحقّق الفاضل حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد كاظم المحمودي حيث قام بملاحظة هذه الرسالة وتقديم بعض الفوائد، جزاهم الله خيراً.

هذا ما أردنا تقديمه، والحمد لله أوّلاً وآخراً، ورزقنا العمل بطاعته، ووفّقنا للاقتداء بهدي القرآن وسنّة الرسول وأهل بيته الأطهار.

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدّمة المصنّف]

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على محمّد وآله أجمعين.

وبعد فيقول الفقير إلى الله الغنيّ، محمّد بن الحسن بن علي بن محمّد الحرّ العاملي عامله الله بلطفه الخفيّ: اعلم أنّ بعض المعاصرين ألّف تفسيراً للقرآن فذكر في أوّله مقدّمةً تشتمل على ثلاثة فصول أوّلها في إثبات عدم تواتر القرآن فقال فيه ما ملخّصه:

«قد شاع وذاع أنّ القرآن هو المكتوب بين الدفتين، لم يُزَدْ فيه ولم ينقصْ منه شيء أصلاً[1] وصرَّح بذلك جماعةٌ من المتقدّمين وأكثر المتأخّرين، وطَرَحَوا بعضَ الرواياتِ الدالّةِ على خلاف ذلك، وأَوَّلُوا بعضَها، مع أنّه لا يوجد في طريقِنا شيءٌ يُعارِضُها[2] ونحن نذكر ما ورد من طرق

١. لأنّه متواتر بجميع أجزائه.

٢. أي يعارض تلك الروايات الدالّة على خلاف ذلك.

المخالفين في كيفيّة جمع القرآن واختلاف القرّاء ورُواتِهم وانقسامها إلى المتواترة وغيرِها من الشّواذّ حتى يَعرِفَ الناظرُ أنّ هذا المشهورَ[١] مِنَ المشاهيرِ التي لا أصلَ لها» انتهى.

وقد أردت أن أُجيب عن الشبهات الّتي أوردها.

فأقول: أمّا الجمع بين ذكر الزيادة والنقصان في هذا المقام فليس بجيد؛ لأنّ النقصانَ على تقدير ثبوته لا ينافي تواتر هذا الموجود. وإنّما الكلام في الحقيقة في أنّ هذا القدرَ الموجودَ الآنَ في أيدي الناس[٢] هل هو متواتر أم لا؟ وهل فيه زيادة وتحريف وتغيير [مع قطع النظر عن النقصان] أم لا؟ ولا ريب في تواتره الآن. وإنّما البحث في أنّه في صدر الإسلام كان التواترُ حاصلاً أم تَجَدَّدَ ذلك في المصحف العثماني فإذا ثبت التواتر واستوى الطرفان والواسطة فيه، تحقّق انتفاءُ الزيادةِ والتحريفِ، وما دلّ على أحدهما فهو كافٍ في رَدِّ شبهة المعاصر.

ثمّ إنّ دعواه «[بِأنَّ] دلالةَ الرواياتِ على خلاف المشهور بغير معارض» إن أرادَ أنّها تدلّ على نفي التواتر أو وجود الزيادة والتحريف فإنّا نمنع ذلك وسند المنع يأتي إن شاء الله[٣]، وإن أراد ما ظاهر الدّلالة على حصول النقص فلا يخفى أنّه لا يدلّ على مطلبه بل هو أخصّ منه[٤]، والقياس غيرُ معقولٍ هنا، لبطلانه أوّلاً في نفسه، ووجود الفارق ثانياً بين الزيادة والنقصان والنفي والإثبات، وليس مَن قَدَرَ على إحراق

١. أي عدم الزيادة والنقصان في القرآن.

٢. «أ»: في القرطاس.

٣. «ب»: + تعالى.

٤. لأنّه ـ كما قال في صدر كلامه ـ على تقدير ثبوت النقصان لا ينافي تواتر هذا الموجود.

مصحف يَقدِر على الإتيان بمثل القرآن[١].

ونحن نذكر جملة من الاستدلال على هذا المطلب وإن كان من الضروريات التي لا تحتاج إلى استدلال ثمّ نرجع إلى الجواب عن شبهات المعاصر إن شاء الله تعالى فنقول: الّذي يدلّ على ثبوت تواتر هذا القرآن ونفي الزيادة والتغيير عنه وجوه اثنا عشر بعضها يدلّ على الأمرين وبعضها على أحدهما وهو كافٍ هنا[٢]:

١. أقول: وكذلك قوله: «إنّ اختلاف القرّاء ورُواتهم وانقسامها إلى المتواترة وغيرها من الشواذ حتّى يعرف الناظر...» غير تامّ ولا يوجد دليل على ما ادّعاه، أي عدم تواتر القرآن لأنّه على ما صرّح به السيّد الخوئي بقوله: «ليست بين تواتر القرآن وبين عدم تواتر القراءات أيّة ملازمة لأنّ أدلّة تواتر القرآن وضرورته لا تثبت بحال من الأحوال تواتر قراءته كما أنّ نفي تواتر القراءات لا تتسرّب إلى تواتر القرآن بأيّ وجه... فالواصل إلينا بتوسّط القرّاء إنّما هو خصوصيات قراءاتهم وأمّا أصل القرآن فهو واصل إلينا بالتواتر بين المسلمين وبنقل الخلف عن السلف... ولذلك فإنّ القرآن ثابت بالتواتر حتّى لو فرضنا أنّ هؤلاء القرّاء السبعة أو العشرة لم يكونوا موجودين أصلاً، وعظمة القرآن أرقى من أن تتوقّف على نقل أولئك النفر المحصورين» ولمزيد التوضيح، انظر: البيان: ص ١٥٧ وما بعدها. ط. طهران.

٢. «أ» و«ب»: – هنا.

[فصل في إثبات تواتر القرآن]

الأوّل: الإجماع من جميع المسلمين الخاصّة والعامّة، وقد علم دخول المعصوم في هذا الإجماعِ فكانَ حجّةً، وذلك أنّ النصوص عن أهل بيت العصمة عليهم السلام الموافقة لهذا الإجماع كثيرة.

وأيضاً فإنّ علماء الفريقين قد صرّحوا بذلك، ولم يُصرِّح أحدٌ منهم بخلافه فيما عَلِمنا أصلاً سوى المعاصر وشيخه، وقد انقرض الخلاف بموتهما، ولم يكن [الإجماع] مُقرّاً[1] في زمانهما[2]؛ لكونهما مَعلومَي النَسَب، فتَعَيَّنَ كونُ أقوالِ المعصوم مع قول الباقين؛ لِعَدم انحصارهم. وقد نقل الإجماع هنا جماعة من الأجلّاء الأعلام[3]، والإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة كما تقرّر في الأصول، ولو تنزّلنا عن ثبوت الإجماع فالشُّهرَةُ كافيةٌ في وجوب المصير إليها وتركُ النّادرِ الّذي ليس بمشهور، كما

---

١. «أ» و«ب»: معتبراً.

٢. «ب»: + أيضاً.

٣. كالشريف المرتضى (الذخيرة في علم الكلام: ص ٣٦٣) وأمين الإسلام الطبرسي (مجمع البيان ١ / ١٥) والشهيد السعيد القاضي نور الله التستري (عن آلاء الرحمن ١ / ٢٥ عن كتابه «مصائب النواصب») وغيرهم.

هو مأمور به في حديث الجمع بين الأحاديث[١]، بل قد نقل الإجماعَ المعصومُ، أعني أبا الحسن علي بن محمّد الهادي عليه السلام وحَكَم بصحّته كما يأتي في رسالة رواها بعض ثقات علمائنا إن شاء الله[٢].

قال السيّد الجليل محمّدباقر الداماد رحمه الله في حاشيته على القبسات من تصانيفه:

«الذكر الحكيم هو القرآن الحكيم قال الله تعالى: ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون**﴾[٣] والمراد حفظه عمّا تَطَرَّقَ إلى الكتب السّماويّة من قَبْلِه من التَّحريف والتّبديلِ بأنْ يُزادَ في التّنزيلِ ما لم يُنْزِلْه اللهُ سبحانَه، أو يُبَدَّلُ، أو يُحَرَّفُ شيءٍ منه بِغَيْره، إمّا بِحَسَب أصلِ تَنزِيله أو بِحَسَب نَظمِه وتَرتِيبِه، وهذا كلّه موضع وِفاق بَينَ الأمّة إجماعاً، أو بِحَسَب التّركِ بِأنْ يكونَ سَقَطَ منه بعضُ ما قد كان في تنزيله، فأكثر أصحابِنا وبعضُ العامّة يُجَوِّزُونَ ذلك وأكثرُ الجمهور يمنعون منه مطلقاً والأخبار من طُرقِهم وطرقِنا متظافرةٌ بتجويزه بل بوقوعه في الجملة»[٤] انتهى.

---

١. وهو حديث مقبولة عمر بن حنظلة، انظر: الكافي ١ / ٦٨ ـ ٦٧ من كتاب «فضل العلم» ح ١٠.

٢. «ب»: - بل قد نقل إلى إن شاء الله.

٣. الحجر: ٩.

٤. لا يخفى إن كان مراده رحمه الله في قوله: «أو بحسب الترك بأن يكون سَقَطَ منه بعض ما قد كان في تَنزيل القرآن فأكثر أصحابنا...» ما نزل من الوحي بما هو القرآن المُعجِز فليس هذا قول بعض أصحابنا إلّا ما شذّ وندر فضلاً عن أكثرهم، فهذه تصانيف أصحابنا في التفسير والحديث والفقه والكلام وغيرها فإنّا نجد فيها تصريحاتهم بعدم التحريف لا بالزيادة ولا النقصان ولا التبديل فعلى سبيل المثال انظر كتاب «سلامة القرآن من التحريف» فقد عُدَّ فيه أسماء ستين من علماء الشيعة مع نصّ عباراتهم في هذا المجال، فعلى هذا لا ندري أين

⇦

وقال الشيخُ الجليلُ الصَّدوق رئيس المحدّثين عمدة الأخباريين محمّد بن عليّ ابن بابويه ﷺ في كتاب الاعتقادات:

«اعتقادنا ـ يعني: معاشر الإماميّة ـ أنّ القرآن أَنزَلَه الله على محمّد ﷺ وهو ما بين الدفّتين، وهو ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك، ومبلغ سُوَرِه عند النّاسِ مئةٌ وأربعُ عشرة سورةً، وعندنا «الضحى» و«ألم نشرح» سورةٌ واحدةٌ وكذلك «الفيل» و«لإيلاف» سورةٌ واحدةٌ، ومن نسب إلينا أنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب، وما رُوِيَ من ثواب[1] قراءة كلِّ سورةٍ من القرآن وثواب مَن خَتَمَ القرآن كلَّه وجوازِ قراءة سُورَتَين في نافلة والنهي عن قراءة سورتين في فريضة، تصديقٌ لما قلناه في أمر القرآن[2] وأنّ مبلغَه ما في أيدي الناس. وكذلك ما رُوِيَ من النهي عَن قراءة القرآنِ كلِّه في ليلة واحدة وأنّه لا يجوز أن يختم في أقلّ من ثلاثة أيّام، تصديقٌ لما قلناه أيضاً. بل نقول إنّه نزل من الوحي الذي

⇐منهل كلام السيّد محمّد باقر الداماد؟! وإن كان مراده ما نزل من الوحي من التفسير والتأويل لكلام الله ـ كما هو الثابت في محلّه بأنّ تفسير القرآن من عند الله بنزول الوحي كأصل القرآن ـ فهذا مقبول؛ ولكن هذا لا يستظهر كلامه ﷺ ولا يوجب الإخلال بصيانة القرآن من التحريف.

١. وفي هامش نسخة «أ»: + وقال المعاصر: وظنّي أنّ الحصر الذي يفهم من كلام الصدوق... بالنسبة إلى من زعم أنّ القرآن المصلح النازل للإعجاز... ذلك كما يدلّ عليه فيما رواه ثقة الإسلام في الكافي عن علي بن حكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ القرآن الذي جاء به جبرئيل إلى محمّد ﷺ سبعة عشر ألف آية» وكأنّه نظر إلى هذا الحديث وأمثاله وقال بل يقول: إنّه قد نزل من الوحي الذي ليس بقرآن ما لو جمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبعة عشر ألف آية وأوّله جميع ما نزل على النبيّ سواءً كان قرآناً حقيقياً أو مجازياً «انتهى كلام المعاصر في التفسير».

٢. وفي هامش نسخة «أ»: + ويأتي له وجوه أُخر في آخر الرسالة إن شاء الله «منه».

ليس بقرآن ما لو جمع إلى القرآن كان مبلغه سَبْعَةَ عَشَرَ ألف آية. وذلك مثلُ قولِ جبرئيل [للنّبي] أنّ الله يقول لك: «يا محمّد دارِ خلقي مثل ما أداري» وقوله: «اِتَّقِ شَحناءَ الرجال[١] وعداوتهم»[٢] ومثل قوله: «إنّ الله يقول: إنّ عليّاً أمير المؤمنين وقائد الغرّ المحجّلين» وغير ذلك وهو كثير وكلّه وحي ليس بقرآن ولو كان قرآناً لكان مقروناً به وموصولاً إليه غير مفصول عنه، وإنّ أمير المؤمنين عليه‌السلام جمعه فلما جاء به قال: هذا كتاب ربّكم كما أنزله الله إلى نبيّكم لم يزد فيه حرف واحد ولا نقص منه حرف واحد، فقالوا: لا حاجة لنا فيه، عندنا مثل الذي عندك، فانصرف وهو يقول: ﴿فَنَبَذُوه وراءَ ظهورِهم وَاشْتَرَوا به ثَمَناً قَليلاً فَبِئسَ ما يَشْتَرون﴾[٣]. وقال الصادق عليه‌السلام: إن القرآن واحد جاء من عند واحد وإنّما الاختلاف خاصّ عند الرواة»[٤]. انتهى كلام الصدوق[٥].

وهو ظاهر بل نصّ في نقل الإجماع على ذلك من الإماميّة من غير إشارة إلى نقل خلاف، بل صرّح بتكذيب من نسب إليهم غير ذٰلِكَ الاعتقاد.

---

١. «أ»: الناس.

٢. وفي هامش نسخة «أ»: نقل الصدوق من الأحاديث القدسية زيادة على ما أوردناه حذفناه اختصاراً «منه».

٣. آل عمران: ١٨٧.

٤. رواه الكليني في الكافي ٢ / ٦٣٠ من كتاب «فضل القرآن»، باب النوادر، ح ١٢ باختلاف يسير، ط دار الكتب الإسلامية.

٥. الاعتقادات: ص ٨٦، ط المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

وقد صرّح في أوّل كتابه[١] بأنّ ما فيه، هو اعتقاد الإماميّة وأورده [أي عبارة: اعتقاد الإمامية] في أوّل باب وأحالَ باقي الأبواب عليه، والعبارة واحدة في الجميع[٢] من غير تغيير، وأيضاً فالحمل على أنّ قوله «اعتقادنا» من صيغة المتكلّم المعظِّم نفسَه لا وجه له ولا مناسبة بالمقام أصلاً[٣]، وكذا القول بأنّ معه غيره وليس لجميع[٤] الإماميّة [لا وجه له ولا مناسبة بالمقام أصلاً] إذ لا مخصِّص، فلا تخصيص بغير دليل ولا يُفهَم ذلك من هذه العبارة. مع أنّه قد صرّح أوّلاً بما صرّح[٥]، وتمام اطلاعه على مذاهب المتقدِّمين لا شكّ فيه، والتقيّة لا وجه لها هنا[٦]، إذ لم يَستَعْمِلْها أحدٌ من علماء الشيعة في كتبهم ومصنّفاتهم، ولا لها وجودٌ في مؤلَّفاتِهم، ولو وجد كان نادراً لا يقاس عليه[٧] وإنّما وُجِدَتْ [التقية] في بعض رواياتهم[٨].

وأمّا شمول كلامه للزّيادة والنقصان مع ورود ما ظاهره النَّقص في الجملة وذهاب البعض إليه فالّذي يظهر منه أنّه لا قائل بأحدهما من المتقدمين بل يقولون: إنّ ما أُسْقِطَ كان وَحياً غيرَ قرآن أو تأويلاً نَزَلَ مع التَّنزيل، إذ لم يعتبر الصّدُوقُ خلاف المخالف، لمعلوميّة نَسَبِه وشذُوذ من صَرَّح به على تقدير وجوده.

---

١. نفس المصدر: ص ٢١.
٢. «ب»: + من الجميع.
٣. أي ما أورده الصدوق بصيغة المتكلّم بقوله «اعتقادنا» لتعظيم نفسه لا وجه له و...
٤. «ب»: بجميع.
٥. «أ»: - أوّلاً بما صرّح.
٦. نعم التقية لا وجه لها هنا وهو كلام متين وقول رصين، لمزيد من التوضيح، انظر: سلامة القرآن من التحريف: ص ٤٨١ ـ ٥١٤، ط. مشعر.
٧. «ب»: - ولو وجد كان نادراً لا يقاس عليه.
٨. «أ» و«ب»: - وإنّما وجدت في بعض رواياتهم.

اعترضَ المعاصرُ عَلى الصَّدوق ﵀ بأنّ ما أوردَه في مَعرض التصديق ليس مصدَّقاً، لأنّا مأمورون بالقراءة كما علمناه في عِدّة روايات معتبرة[١] فيترتّب عليه الثواب ويكون جارياً مجرى قراءة القرآن الصحيح. قال:

ويشهد بذلك ما رواه محمّد بن الحسن الصفّار في بصائر الدرجات وثقة الإسلام في الكافي في آخر كتاب فضل القرآن عن سالم بن سلمة قال:

«قرأ رجل على أبي عبد الله ﵇ حروفاً من القرآن ليس ما يقرؤها الناسُ فقال له أبو عبد الله ﵇ **كفّ عن هذه القراءة إقرأ كما يَقْرأ النّاس حتى يقوم القائم ﵇ فإذا قام القائم قرأ كتاب الله على حدّه وأخرج المصحف الذي كتبه عليّ ﵇ وقال: أخرجه عليّ﵇ (إلى الناس)[٢] حين فرغ منه وكتبه فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ وجلّ (كما أنزله على محمّد)[٣] وقد جمعته بين[٤] اللّوحين فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن، (لا حاجة لنا فيه، فقال: أما واللهِ ما)[٥] تَرَونَه بعد يومكم هذا أبداً إنّما كان علَيَّ أن أخبرَكم به حين جمعتُه لتقرؤوه»**[٦] الحديث.

---

١. في هامش نسخة «أ»: + وإذا كنّا مكلّفين بالقراءة والتلاوة بما في أيدي الناس «من التفسير [المعاصر]».

٢. من المصدر.

٣. من المصدر.

٤. «أ»: من.

٥. من المصدر.

٦. بصائر الدرجات: الجزء الرابع، ص ١٩٣، باب ٦، ح ٣؛ ط منشورات مكتبة آية الله ⇦

والجواب: أنّ هذا مع قصور سنده[١] محتمل للوجوه السابقة والآتية.

ومع التنزّل [عن هذا الاحتمال] لا يدلّ على أكثر من حصول النَّقص، وهو أخصّ من الدعوى[٢]، ولا يُلزِمُ الصَّدُوقَ تسليمَ في جانب النقصان أيضاً ليكونَ نقضاً لبعض دعواه لما قلناه، ولِما صرّح [الصدوق] به من تأويل مثله [بإنّه وحي ليس بقرآن]، لقوّة معارضته ومخالفته للإجماع وغيره.

ومن أين أنّ تلك الحروفَ الّتي قرأها ذلك الرجل كانت صحيحةً أو مروِيّةً أو قرآناً؟ وكيف ثبت إنّ هذا القرآن ليس بصحيح بل جارٍ مجرى الصحيح؟! وسيأتي تمام الكلام إن شاء الله تعالى.

وقوله: «على حده» لا يبعد حمله على أنّ القائم عليه السلام يُعيِّنُ للناس قراءة واحدة من القراءات السبع بقرينة أوّل الحديث وكذلك لا يبعد كون المراد أنّ مصحف علي عليه السلام كان قراءة واحدة ولم يكن فيه خلاف أكثر من ذلك ولا تفاوت بينه وبين هذا القرآن سوى ما ذكرناه[٣].

وأمّا التعليل[٤] بالتقيّة في هذا المقام فباطلٌ لا وجه له؛ لأنّ كلّ ما ورد من باب التقيّة وَرَدَ له معارض [يدلّ على حكم واقعي] أقوى منه كما يظهر بالتتبّع، فكيف لم

⇐المرعشي؛ والكافي ٢ / ٦٣٣ من كتاب «فضل القرآن»، باب النوادر، ح ٢٣. وفي هامش نسخة «ب»: + فعلم من هذا الحديث وأمثاله أنّ القرآن جمعه أمير المؤمنين وعرضه عليهم ولم يقبلوه وهو محفوظ عند الأئمّة عليهم السلام «من التفسير المعاصر».

١. انظر، مرآة العقول ١٢ / ٥٢٣، ط دار الكتب الإسلامية. فإنّ العلّامة المجلسي قد حكم بضعف سنده.

٢. بقوله: بزيادة ونقصان وتحريف وتغيير.

٣. «ب»: – وقوله... إلى ما ذكرناه.

٤. «ب»: التعلّل.

يَظهَر لنا خبرٌ واحدٌ يدلّ على جواز القراءة بشيء ممّا رُوِي، لو كان قرآناً؛ مع أنّه ليس بمعلوم، بل التَّحديد بقيام القائم ـ عجل الله فرجه الشريف ـ وذكر هذه القصّة ينافي التقيّة ويَمنع[١] الحمل عليها. إذ ظاهره حصول النقص والعامّة أو أكثرهم ينكرون ذلك أشدّ الإنكار، ثمّ لا دلالة فيه على صحّة تلك الحروف [التي قرأها الرجل عند أبي عبد الله عليه السلام] بل يدلّ على عدم صحّتها للنهي عنه [من قِبَلِ الإمام].

وأيضاً فهو محتمل، تلك الحروف زيادات على الموجود الآن لا مخالفة فيها لشيء منه، بل هذا هو الظاهر منه فلا يدلّ على مراد المعاصر.

وأيضاً فإنّ المعاصر قد نقَلَ أحاديثَ من طرق العامّة وأقوالاً لم تدلّ بزعمه على القدح في تواتر القرآن فيمكن حمله على[٢] ما وافقها على التقيّة وهو عكس مراده؟!

فتبيّن أنّه لا بعد في مقابلته بمثله والترجيح في هذا الجانب الموافق للإجماع وغيره من الأدلّة. وقال الشيخ الجليل أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان:

«ومن ذلك الكلام في زيادة القرآن ونقصانه، فأمّا الزيادة فيه فمجمع على بطلانها، وأمّا النقصان فقد روى قوم من أصحابنا وقوم من حشويّة العامّة أنّ في القرآن تغييراً ونقصاً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى قدّس الله روحه، واستوفى الكلام في غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات»[٣] انتهى.

وقال في مجمع البيان بعد ذكر أسامي القرّاء ورواتهم:

---

١. «ب»: + من.

٢. «ب»: حمل.

٣. مجمع البيان لعلوم القرآن ١ / ٨٣؛ ط بيروت. وسيأتي تمام كلام السيّد المرتضى.

«فاعلم أنّ الظاهر من مذهب علماء الإماميّة أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القرّاء (بينهم من القراءات إلّا أنّهم اختاروا القراءة بما جاز بين القرّاء)[١] وكرهوا تجريد قراءة مفردة[٢]»[٣].

وسائر علمائنا أيضاً قد صرّحوا بالتواتر، ونقل الإجماع عليه في كتب الأصول والكلام وغيرهما، وحكموا بأنّه قطعي المتن، وبأنّه لا يُثبِت آحاداً إلى غير ذلك[٤]، وهذا الإجماع دليل واضح على نقل الخلف عن السَّلَف وتساوي الطرفين والواسطة في التواتر[٥] وبلوغ حدّه بل تجاوزه.

وأوضح ما يثبت به الإجماع، النقل بخبر العدل، بل قيل بانحصار طرق العلم به الآن فيه، وإذا كان الإجماعُ المنقولُ بخبر الواحد العدلِ حجّةً فما الظنّ بالإجماع المنقول بأخبار هؤلاء العلماء الأعلام بل أكثر علماء الإسلام؟! ويأتي أيضاً ما يُؤيّده إن شاء الله تعالى[٦].

الثاني: قضاء الضرورة به، فإنّه من أوضح ضروريّات الدّين تواترُ القرآن، وكونه محروساً عن التغيير والزيادة والتحريف، لا يكاد[٧] يَشكّ في ذلك أحد من علماء الإسلام، ويأتي في كلام السيّد المرتضى الحكم بأنّ ذلك ضروري[٨] وإنّما دخلتِ

---

١. من المصدر.
٢. «ب»: - وقال في مجمع البيان... إلى قراءة مفردة.
٣. مجمع البيان لعلوم القرآن ١ / ٧٩؛ ط بيروت.
٤. «أ»: غيرها.
٥. «ب»: المتواتر.
٦. «ب»: - ويأتي... إلى تعالى.
٧. «ب»: - يكاد.
٨. «ب»: - ويأتي... إلى ضروري.

الشُّبهةُ على مَن خالَف، ولا يَمتنع كونُ الضروري عند جماعة ـ بل عند الأكثر ـ نظرياً عند آخرين، خصوصاً مع حصول شبهة واشتباه كما هنا؛ فقد ظن تساوي حكم الزّيادة والنّقصان، وحَصلتِ الغفلة من الإجماع والأدلّة، مضافاً إلى البناء على الظواهر[١].

وما علمنا أحداً شكّك[٢] في ذلك غيرَ أبي العلاء المعرّي[٣] وكان ملحداً وصنّف كتاباً لبعضِ رؤساء اليهود في إبطال الإسلام، واحتجَّ فيه على نَفي تواتر القرآن، وكان حاذِقاً جِدّاً، فحصل شبهاتٌ وتمويهاتٌ، وأخذ من اليهود مالاً جزيلاً، ثم عزم «المعرّي» على نقض ذلك الكتاب لبعض رؤساء المسلمين؛ فبذل له اليهود أموالاً أيضاً فأمسَكَ عن نقضه وبقي كتاب المعريّ مع اليهود في هذا المعنى ونحوه، ولا ريب في ضعف تلك الشبهات بل بطلانها بما مضى ويأتي إن شاء الله.

ولا يقال: كيف تدّعون الإجماع والضرورة على التواتر ومعلوم أنّه يفيد العلم ولو كان كذلك لأفاد الخصم كما أفادكم؟

---

١. «أ»: الظاهر.

٢. «أ»: شكّ.

٣. وهو أحمد بن عبد الله بن سليمان أبو العلاء بن أبي محمّد التّنوخي المعري ولد سنة ٣٦٣ وتوفي ٤٤٩، قال الخطيب في ترجمته: «وكان أبو العلاء يتزهد ولا يأكل اللحم ويلبس خشن الثياب». (تاريخ بغداد أو مدينة السلام ٤ / ٢٤٠ ـ ٢٤١، ط المدينة المنورة). وقال أبو جرادة: «والناس فيه مختلفون على مذهبين فمنهم من يقول: إنّه كان زنديقاً ملحداً ويحكون عنه أشياء تدلّ على كفره. ومنهم من يقول: إنّه كان على غاية من الدّين والزهد... وقد أفردت كتاباً جامعاً في ذكره وشرحت فيه أحواله وتبيّنت وجه الصواب في أمره وسَمّيتُه «بدفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري» فمن أراد معرفة حقيقة حاله فلينظر في ذلك الكتاب فإنّ فيه غنية في بيان الرد...». (بغية الطلب في تاريخ حلب ٢ / ٨٦٥، ط مؤسسة البلاغ، بيروت).

لأنّا نقول: وجهه ما أفاده السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدى ﷺ من أنّ شرط إفادة العلم، عدم سبق شبهة أو تقليد إلى السامع بخلاف مضمونه وهذا الشرط لا بدّ من اعتباره والوجدان شاهد بما قاله، وقد اجتمع الأمران عند المعاصر فقد مال شيخه إلى ذلك فقلَّده وحصلت عنده شبهة سيأتي ردُّها إن شاء الله فلذلك لم يُفدْه التواترُ العلمَ[١].

الثالث: ما نقله الطبرسي في مجمع البيان عن السيّد المرتضى أنّه استدلّ به فقال:

«إنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام [والكتب][٢] المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدواعي توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم تبلغ إليه[٣] فيما ذكرناه، لأنّ القرآن مُعجِز النّبوّة، ومأخذ العلوم الشرعيّة والأحكام الدينيّة، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وعنايته[٤] الغاية، حتّى عرفوا كلّ شيء فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيَّراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد.

وقال أيضاً [قدّس الله روحه][٥]: إنّ العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه[٦] كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنّفة ككتاب سيبويه والمزني، فإنّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من

---

١. «ب»: – ولا يقال... إلى العلم.

٢. من المصدر.

٣. هكذا في نسخة الأصل وفي المصدر ونسخة «أ»: لم يبلغه.

٤. هكذا في نسخة الأصل وفي المصدر ونسخة «أ»: حمايته.

٥. من المصدر.

٦. هكذا في نسخة الأصل وفي المصدر ونسخة «أ»: + في صحّة نقله.

تفصيلها ما يعلمون من جملتها، حتّى لو أن مُدخِلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعُرف وميِّز وعلم أنّه [ملحق و]ليس من أصل الكتاب، وكذا كتاب المزني، ومعلوم أنّ العناية بضبط القرآن ونقله أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وذكر أيضاً أنّ القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعاً مؤلّفاً على ما هو عليه الآن، واستدلّ على ذلك بأنّ القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتى عيّن جماعة من الصحابة في حفظهم له، وأنّ[1] كان يعرض على النبيّ ﷺ ويتلى عليه، وأنّ جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأُبيّ بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبيّ ﷺ عِدَّة ختمات، وكلّ ذلك يدل بأدنى تأمّل على أنّه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا مبثوث، وذكر ﵀ أنّ من خالف في ذلك من الإماميّة والحشويّة لا يعتدّ بخلافهم، فإنّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صحّتها لا يرجع مثلَها عن المعلوم المقطوع على صحّته»[2] انتهى.

[3]واعترض المعاصر على المرتضى:

---

١. «أ» و«ب»: أنّه.

٢. انظر: مجمع البيان ١ / ٨٣ ـ ٨٤ وهذا النص موجود في كتاب «الذخيرة في الكلام» للسيّد المرتضى. انظر: الذخيرة: ٣٦١ ـ ٣٦٥، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

٣. «ب»: + ولا يناقض ذلك قول الصدوق سابقاً ونَقلِه عن الإماميّة [بأنّ اعتقادهم بأجمعهم أنّ القرآن... ليس بأكثر من ذلك] لأنّ خلاف الإماميّة هنا في قول المرتضى [بأنّ من خالف في ذلك من الإمامية...] لم يَثبُتْ عند المرتضى كما يفهم من قوله: «مضاف إلى قوم من الإماميّة» ولو سلمنا فالخلاف مخصوص بالنقص دون الزيادة ولعلّه نشأ بعد زمان الصدوق.

«بأنّ هذا إنّما يصحّ إذا علم أنّه ليس لهم صارف عن حفظه وضبطه وأنّ لهم مبالاة بحفظ الشرّع، والمعلوم منهم خلافه، ولهذا صنعوا ما صنعوا، نعم يمكن القول بمقتضى هذا الدليل في المصاحف العثمانيّة، وأي فائدة في تواترها وعدمه؟!» انتهى.

والجواب: أنّه تشكيك فيما ثبت بالأدلّة فلا يُقبَل، والصارف ممنوع، ولو سُلِّم فهو مخصوص بالبعض، والقدرة منهم على المنع مِن نَقله ممنوعة؛ فضلاً عن الإتيان بمثله أو بأقصر كلامٍ منه ليتطرق احتمال الزيادة، ولو سلِّم فالصّارف عن النقل مخصوص ببعض القرآن، وغاية ما يدلّ عليه ـ لو تحقّق ـ هو حصول النقص والإسقاط، ومجرّدُ الاحتمال كيف يعارض الأدلّة الكثيرة، والمانع من حفظ البعض ـ إن ثبت ـ لا ينافي تواتر الباقي بوجه كما لا يخفى، بل لا ينافي تواتر السّاقط أيضاً، لأنّ المفهوم من الأخبار أنّه كان في فضل الأئمّة عليهم السلام والدّاعي لهم إلى تركه قويّ إذا ثبت الترك، فيكون ذلك عمداً وإن كان متواتراً معلوماً؛ و[لكن] لا يلزم ذلك من غير هذا القسم[1].

وللمرتضى هنا أن يقول: لمانع أن يمنع أنّ هذا البيت الذي بمكّة هو الكعبة وأن يقول: القوم ـ كما قلتم ـ غصبوا الخلافة ـ وكان لهم صارف عن حفظ الشرع ولم يكن لهم مبالاة بالدّين ـ فلعلّهم هدموا الكعبة وبنوا بيتاً في مكان آخر وسمّوه الكعبة، كما غيّروا القرآن وزادوا فيه وحرّفوه على قول المعاصر، ولم يكن لهم مَن يمنعهم ولا يعترض عليهم، بل معلوم أنّ بني أُميّة هدموه ثمّ بنوه، فَلَعَلَّهم بنوه في غير مكانه ولقائل أن يقول: لعلّه لم يبق من القرآن آية واحدة وهذا الموجود كلّه مختلق موضوع، نعوذ بالله من ذلك ونستغفره من هذا القول. غير أنّ الحكم واحد[2]، فما أجَبتُم به فهو

١. «ب»: - بل لا ينافي... إلى هذا القسم.

٢. «ب»: - بل معلوم... إلى الحكم واحد.

جوابنا هذا، ولمّا نقلوا المقام عن مكانه الأوّل نقل ذلك إلينا نقلاً متواتراً بغير معارض فـ[القرآن كذلك] لو زادوا حرفاً في القرآن فضلاً عمّا فوقه[١] لَظَهَرَ واشتَهَرَ وتَواترَ بين الشيعة بطريق الأولويّة قطعاً؛ كما تواتَرَ النصُّ على عليّ عليه السلام [حيث اشتهر وظَهَرَ] وقد بذل المخالفون جُهدَهُم في إخفائه وإنكاره. قال المعاصر أيضاً:

«وَلَعَمري إنّ هذا[٢] شبيه بدليل النواصب على استحالة وجود نص على إمامة[٣] عليّ عليه السلام بأنّه لو وجد لكان متواتراً بين الأمّة لا يختلف فيه أحد، لأنّ الدواعي موجودة ولمّا لم يتواتر، عُلِمَ عدمُ[٤] تحقّقه. فالعجب من الذين يُبطِلون هذا الدليلَ [بقولهم: وجود النصّ على ولاية عليّ عليه السلام متواترة لكن الداعي إلى إخفاءه والصارف في إنكاره متوفّرة] كيف يتشبثون بشبهة [تواتر القرآن] ويتركون الأحاديث المعتبرة [الدالّة على تحريف القرآن وتكشف عن الداعي إلى إخفائه]. انتهى».

والجواب: المنع من المشابهة، بل الحق إنّ هذا نقيض ذاك[٥] وكيف لا؟! والنواصب استدلّوا على نفي النصّ لمجرّد وجود الدّاعي، والسيّد المرتضى استدلّ على نفي الزيادة والتغيير بالإجماع والضرورة وتواتر النقل وأيّد ذلك وقوّاه بوجود الدّاعي وذلك ظاهر من أوّل كلامه وآخره.

---

١. أي فوق الحرف الواحد.

٢. في هامش نسخة «أ»: + أي ما استدلّ به المرتضى على تواتر القرآن.

٣. «أ»: - إمامة.

٤. «أ»: - عدم.

٥. «ب»: + وهذه المناقشة إنّما اتجهت بحسب ظن المعاصر من حيث أنّ السيّد [المرتضى] منع من وجود النقص وأحالَه، فإن جوّزناه سقطت [المناقشة] بالكليّة، وصار الدليل لنا لا علينا.

وأيضاً بأنّ الداعي إلى نقل القرآن لا يمكن منعه ودعوى وجود الصارف لو تمّت مخصوصة بالبعض فيفيد النقص لا مجموع دعوى الخصم[١].

وحينئذ للسيّد المرتضى أن يقول: لو كان الصارف أو الداعي يجوز معه إحداث شيءٍ لم يكن ـ ودعوى أنّه من كلام الله كما تقولون ويتواتر ذلك بين جميع المسلمين ـ لَكان يقتضي وجود نصّ في القرآن على خلافة الثلاثة صريح لا يحتمل التأويل. وإن تنزّلنا فكان ينبغي أن يوجد ذلك في رواياتهم عن النبيّ ﷺ ويتواتر ذلك كتواتر النص على عليّ عليه السلام فضلاً عن تواتر القرآن. وذلك غير موجود قطعاً؛ مع أنّ الداعي هناك أقوى[٢].

ثمّ إنّ العادة قاضية قطعاً بأنّه لو أمكنهم الزيادة لزادوا أهمّ الأشياء عندهم[٣] وهو ما قدّمناه، لقوّة الداعي إلى ذلك جدّاً، فعدمُها دليل على عدم ما دُونَها بالأولويّة[٤].

الرابع: تتبع الأخبار وتصفّح الآثار من كتب الأحاديث والتواريخ وغير ذلك فإنّه يعلم قطعاً أنّ القرآن كان في غاية الشهرة والتواتر بحسب نقله[٥] من الصّحابة ألوف كثيرة فإنّهم كانوا في غاية الكثرة ونَقَلَتُه من التّابعين أكثر منهم، وأنّه ما زال يزيد. وقد تقدّم في كلام السيّد المرتضى أنّه كان مجموعاً مؤلّفاً على عهد رسول الله ﷺ ويأتي

---

١. «أ»: + ولو سلّمنا نحن والمرتضى لقلنا ينبغي أن تظهر الزيادة وتتواتر، كما ظهر النص والتواتر مع وجود المانع من النقل فكيف لم يظهر له خبر؟!

٢. «ب»: + ثم للسيّد [المرتضى] المعارضة بأنّه لو كان ما تدعون من الزيادة والنقص والتغيير لَوَجَبَ تواتره بين الشيعة كتواتر النص على عليّ عليه السلام، مع أنّ المخالفين يمنعون منه غاية المنع فكيف تواتَرَ النص دون ما ادّعَيتُمُوه.

٣. وهو التنصيص على الخلفاء الثلاثة.

٤. «أ»: - إلى ذلك... إلى بالأولوية.

٥. «ب»: بحيث نَقَلَه.

كثير ممّا يدلّ على ذلك فظهر أنّه بلغ حدّ التواتر بل زاد عليه بمراتب كثيرة.

الخامس: الأحاديث المتواترة عن الأئمّة عليهم السلام في الأمر بتَعَلُّم القرآن وقراءته بهذه القراءات والوعد بالثواب الجزيل على تلاوة كلّ حرف منه[١]. وهو دليل على نفي الزّيادةِ والتحريف وإلّا لَكانَ الأمرُ بقراءتها قبيحاً ولزم أن تكون تلاوتُها محرَّمةً، وإذا انتفى ذلك لم يَبْقِ شُبهةٌ في التّواتر، فإنّه معلوم أوّلاً، وإنّما عرضت هذه الشبهةُ فيه، ولا تمنع التقيّة[٢] عن ورود نهي عن تلاوة الزّيادة والتحريف ولو وجدت لأتقدّم. وأيضاً فإنّ الأحاديث المخالفة[٣] للتقية أكثر من أن تحصى حتّى ورد الطعن في سبّهم ولعنهم وإبطال إمامتهم وهو أعظم ممّا نحن بصدده.

السادس: الأحاديث الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وآله بقراءة سورةٍ سورةٍ من أوّله إلى آخره والوعد بالثواب الجزيل على ذلك[٤]، وكذلك عن الأئمّة عليهم السلام على موافقتها، وهو دليل على أنّه كان مجموعاً في زمانه وأنّه ما زال مشهوراً متواتراً بين المسلمين ولا يتصوّر التعلّل بالتقيّة هنا لعدم جوازها على النبيّ صلى الله عليه وآله، ولأنّ جميع ذلك ابتدأ من غير سؤال صادر عن اختيار من غير ضرورة، وأمّا الطعن في بعض تلك الأحاديث ودعوى أنّه موضوع كما نقله الشهيد الثاني في شرح دراية الحديث[٥] فجوابه:

أوّلاً: أنّ الطعن من العامّة فلا يقبل مع رواية الخاصّة له.

---

١. انظر على سبيل المثال: بحار الأنوار ٩٢ / ١٣ ـ ٣٤ و١٧٥ ـ ٣٧٢ وأيضاً: المجلد ٩٢ «كتاب القرآن»؛ والحياة، الباب السادس: ٢ / ٤١ وما بعدها؛ ط طهران.

٢. هاهنا نهاية نسخة «ب».

٣. «أ»: المتخالفة.

٤. «أ»: – على ذلك.

٥. انظر: الرعاية في علم الدراية: البحث الثالث من المسألة الثانية، ص ١٥٦ ط. محقق لمكتبة آية الله المرعشي النجفي.

وثانياً: أنّ الطعن من واحد من العامّة وهو معارض برواية الباقين له ورواية الشيعة.

وثالثاً: أنّ الطعن في سند واحد من أسانيده فيبقى غيره سالماً من ذلك.

ورابعاً: أنّه في حديثين منها فيبقى غيرهما خالياً منه.

وخامسها: أنّ طريق الطعن ضعيف جدّاً فلا يقبل في مثل ذلك بخلاف أصل الحديث[1].

السابع: الأحاديث الكثيرة الدالّة على الأمر بختم القرآن بمكّة، وفي يوم معيّن، وأوقات مخصوصة، والوعد بالثواب على من ختم القرآن ثمّ شرع فيه، والأدعية المأثورة عند ختم القرآن[2]، وكلّ ذلك دليل على ما قلناه وإلّا لزم الإغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق[3]، وكلاهما باطل والحمل على إرادة هذا الموجود كافٍ في نفي الزيادة والتحريف وصحّة التواتر فيه، الذي قامت عليه الأدلّة.

الثامن: الأحاديث المتواترة في الأمر بقراءة القرآن في صلاة الفريضة والنافلة لسور مخصوصة ومطلقة، حتّى أنّ أكثر السور قد ورد الترغيب في قراءتها في الصلاة خصوصاً، والباقي عموماً من غير معارض، والإجماع منعقد على ذلك عدا ما استثنى بسبب آخر كالعزيمة في الفريضة بسبب السجود، وكيف يتصوّر صحّة ذلك مع وجود

---

١. في هامش الأصل ونسخة «أ»: + لِما ورد في عدّة أحاديث. أنّ من بلغه شيء من الثواب فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه، والحكم المقصود هذا موجود في المجموع [القرآن] الذي لا يقصر عن التواتر فضلاً عن الشياع «منه».

٢. انظر: الكافي، كتاب فضل القرآن، باب ثواب قراءة القرآن: ج ٢، ص ٦١١ ولتفصيله: بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ١٣ ـ ٣٤ وص ١٧٥ ـ ٣٧٢.

٣. هكذا في نسخة «أ»، والأصل: ما لا يطلق.

الزيادة والتحريف؟ وهل يجب على الأئمّة هدايةُ الناس أو إضلالهم؟! مع أنّ ممّا[١] ليس بقرآن لو قرئ في الصلاة لأبطلها، وهو أيضاً بدعة محرّمة يجب النهي عنها ويتعيّن التنبيه عليها، والتقيّة لا تمنع من ذلك كنظائره بل ما هو أقوى منه كما مرّ، فما كان ينبغي أن يرد نصّ واحد على أنّ سورة كذا لا يجوز قراءتها في الصلاة؟! هذا مع شفقة الأئمّة عليهم السلام وتعليمهم لهم جميعَ أحكام الشريعة ونهيهم لهم من العمل بما وافق التقية في[٢] غير الضرورة إلى غير ذلك من القرائن على ما قلناه.

التاسع: أنّه قد نقل واشتهر من الأحوال الجزئية والمحاورات بين الصحابة والتابعين ممّا لا فائدة فيه ولا يترتّب عليه شيء من الأحكام الشرعيّة، ومن المعلوم عادة أنّه لو وقع ما ادّعاه المعاصر لاشتهر غاية الاشتهار بل تواتر، ولم ينقل إلّا أنّه كان يحصل الشكّ عند بعضهم في آية ثمّ يحصل اليقين من جماعة أُخر فيكتبونها ويزول الشكّ والخلاف، فكيف لم ينقل أنّهم زادوا آية واحدة أو كلمة واحدة كما نقل ما ذكرناه ويأتي إن شاء الله، بل حصل بطريق أقوى أنّه ما زال مجموعاً في زمنه عليه السلام وبعده، وقد تقرّر أنّ ما يعمّ به البلوى يتعيّن ظهور أثر له، كما قال عليّ عليه السلام: «لو كان إله آخر لأتتك رُسُله ولرأيت آثار مملكته»[٣] حتّى أنّ جماعة من المحقّقين جزموا بصحّة الاستدلال بمثل هذا[٤] منهم المحقق في «المعتبر»[٥] مع حكمهم في غير ما تعمّ به البلوى، فإنّ عدم الدليل لا يدلّ على عدم المدلول.

---

١. «أ»: ما.

٢. «أ»: من.

٣. نهج البلاغة، كتاب ٣١.

٤. «أ»: بمثلها.

٥. انظر: المعتبر، كتاب الطهارة: ج ١، ص ٤١٨ ط. محقق بإشراف آية الله مكارم الشيرازي.

العاشر: أنّه لو كان ما قاله المعاصر حقّاً لما أمكن الاستدلال بالقرآن على شيء، ولا أمكن الوثوق بشيء منه ولا الاعتماد عليه ولا قراءة شيء منه أصلاً في غير وقت التقيّة، بل ولا في التقيّة، لعدم الضرورة إلى التلاوة، وعدم وجوبها في غير الصلاة عندهم، وإنّما يلزم جميع ما ذكر لأنّه يُحتمل ـ على قوله ـ في كلّ كلمة منه بل كلّ آية أن تكون زائدة أو محرّفة مغيّرة، فلا يبقى للإسلام دليل يوثق به ويقطع بصحّة سنده، إذ هو على تقدير قوله ظنّي المتن والدلالة بل لا يكاد يوجد الظنّ أيضاً لما يأتي إن شاء الله تعالى، واللازم باطل قطعاً بالنصّ والإجماع من جميع العلماء على الاحتجاج به والاستدلال بجملته وتفاصيله، واستدلال الأئمّة عليهم السلام به أكثر من أن يحصى وكذا أمرهم بالعمل به[1][2]، ودعواه أنّه ليس هو القرآن الصحيح لكنّه بحكم الصحيح، لا يخفى عليك حالها وفسادها وقصور دليلها وكونه في الحقيقة دالاً على ما قلنا كما يأتي بيانه إن شاء الله، والاستدلال بنصٍ وَرَدَ في تفسير[3] خبرٍ يأتي ما فيه.

الحادي عشر: إنّ تجويز الزيادة والتحريف ونفي التواتر الذي ذكرتموه يوجب أن يكون القرآنُ كلُّه خبراً واحداً خالياً من القرينة ـ غيرَ صحيح ولا حسن ولا موثّق ـ بل يكون على قولكم [خبراً واحداً] ضعيفاً غاية الضعف، بل يكون روايته ساقطة، إذ هو متّصل براوٍ واحد ضعيف جدّاً، بل لم يثبت إسلامه وقد انحصر نقله فيه، واللازم باطل بغير شكّ فالملزوم مثله.

الثاني عشر: الأحاديث الكثيرة جدّاً الدالّة على وجوب العمل بالقرآن ووجوب

---

١. «أ»: ـ به.

٢. كوصية الإمام علي عليه السلام حيث يقول: «الله الله في القرآن لا يَسبقُكم بالعمل به غيرُكم» انظر: نهج البلاغة، من وصيته، رقم ٤٧.

٣. «أ»: + ه.

العرض عليه عند الشكّ في حديث وعند اختلاف الحديث، بل مطلقاً[١]، وما دلّ على صحّته وسلامته من الزيادة والتحريف نصّاً، وأحاديث التحكيم وقول عليّ عليه السلام: «إنّ هذا القرآن إنّما هو خطّ مسطور بين الدفّتين»[٢] و«إنّ هذا كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق»[٣] إلى غير ذلك، وجميع ما أشرنا إليه ينافي تجويز الزيادة والتغيير[٤]، وعرض القرآن على الحديث كما يفهم من قول المعاصر يستلزم الدور كما يأتي تحقيقه إن شاء الله.

---

١. انظر: الكافي: ج ١، ص ٦٩ ـ ٧١، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب؛ وتفسير العياشي: ج ١، ص ٨ ـ ٩.

٢. نهج البلاغة، خطبة ١٢٥، وفي نسخة الأصل و«أ»: هو المكتوب.

٣. وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٣٤ عن إرشاد المفيد: ١٤٤ وتذكرة الخواص: ٩٤، وروى بمضمونه الشيخ أبو جعفر الكليني بسنده عن أمير المؤمنين قال: «... ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم، أخبركم عنه... فلو سألتموني عنه لَعَلَّمتُكم» الكافي: ج ١، ص ٦٠، كتاب فضل العلم، ح ٧.

٤. «أ»: - التغيير.

فصل [في الأخبار الدالّة على سلامة القرآن من التحريف]

روى الشيخ الجليل الحسن بن عليّ بن شعبة الحلبيّ[١] وهو من أجلّاء علمائنا في كتاب «تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام» عن مولانا عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام في رسالة طويلة كتبها إلى الشيعة أوّلها:

«بسم الله الرحمن الرحيم (من)[٢] عليّ بن محمّد سلام (عليكم و)[٣] على من اتّبع الهدى ورحمة الله وبركاته؛ فإنّه ورد عليَّ كتابكم وفهمت ما ذكرتم من اختلافكم في (دينكم وخوضكم في)[٤] القضاء والقدر ـ إلى أن قال ـ اعلموا رحمكم الله، إنّا نظرنا في الآثار وكثرة ما جاءت به

١. وهو أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني الحلبي المعاصر للشيخ الصدوق الذي توفى سنة ٣٨١ ق. قد أثنى عليه كلّ من تعرّض له وأطراه بالعظمة والنبالة والتبجيل والاعتماد على كتابه. فقد ترجم له الشيخ الحرّ في كتابه أمل الآمل والعلّامة المجلسي في الفصل الثاني من مقدّمة البحار وغيرهما، انظر: مقدّمة «تحف العقول» للأُستاذ علي أكبر الغفاري رحمه الله، ص ٩ ـ ١١.

٢. من المصدر.

٣. من المصدر.

٤. من المصدر.

الأخبار فوجدناها عند جميع من ينتحل الإسلام (ممّن يعقل عن الله جلّ وعزّ)[١] لا تخلو من معنيين، إمّا حقّ فيُتّبع، وإمّا باطل فيُجتنب، وقد أجمعت الأُمّة قاطبة لا اختلاف بينهم على أنّ القرآن حقّ لا ريب فيه عند جميع أهل الفرق، وفي حال اجتماعهم مقرّون بتصديق الكتاب وتحقيقه مصيبون مهتدون، وذلك بقول رسول الله ﷺ: «لا تجتمع[٢] أُمّتي على ضلالة»[٣]، فأخبر أنّ جميع ما اجتمعت عليه الأُمّة كلّها حقّ، إذا لم يخالف بعضها بعضاً، والقرآن حقّ لا اختلاف بينهم في تنزيله وتصديقه، فإذا شهد القرآن بتصديق خبر وتحقيقه وأنكر الخبر طائفة من الأُمّة لزمهم الإقرار به ضرورة، حيث اجتمعوا في الأصل على تصديق الكتاب وتنزيله، فإن هي جحدت وأنكرت لزمها الخروج من الملّة»[٤] الحديث.

روى الشيخ الجليل رئيس المحدّثين أبو جعفر ابن بابويه في كتاب «عيون الأخبار» في باب ما روي عن الرضا عليه السلام من الأخبار المجموعة، قال: حدّثنا جعفر بن محمّد بن مسرور، عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن إبراهيم بن هاشم، عن الريان بن صلت قال: قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله ما تقول في القرآن؟ فقال:

---

١. من المصدر.

٢. هكذا في نسخة الأصل وفي المصدر ونسخة «أ»: يجتمع.

٣. بحار الأنوار: ج ٢٩، ص ٣٦؛ تاريخ مدينة دمشق: ج ٥٩، ص ٧.

٤. تحف العقول عن آل الرسول، باب كلمات الإمام عليّ بن محمّد الهادي: ص ٤٥٨.

«كلام الله لا تتجاوزوه[١]، ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلّوا»[٢].

وروى الشيخ أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي في كتاب «الاحتجاج» في احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على جماعة من المهاجرين والأنصار في خلافة عثمان بعد ما اجتمعوا فذكروا قريشاً وفضائلها، والحديث طويل وفيه أنّ طلحة سأل عليّاً عليه السلام فقال: (يا أبا الحسن شيئاً أُريد أن أسألك عنه)[٣] رأيتك خرجت بثوب مختوم فقلتَ: أيّها الناس إنّي لم أزل مشتغلاً برسول الله صلى الله عليه وآله بغسله وكفنه (ودفنه)[٤] ثمّ اشتغلت بكتاب الله حتّى جمعته، فهذا كتاب الله عندي مجموعاً لم يسقط عنّي حرف واحد. ولم أر ذلك الذي جمعت وألّفت، وقد رأيتُ عمرَ بعث إليك أن ابعث به إليّ فأبيتَ أن تفعل، فدعا عمر الناس فإذا شهد شاهدان[٥] على آية كتبها، وإن لم يشهد عليها غير رجل واحد أرجأها[٦] فلم يكتب، فقال عمر: وأنا أسمع إنّه قتل يوم اليمامة قوم كانوا يقرؤون قرآناً لا يقرؤه غيرهم فقد ذهب، وجاءت شاة إلى صحيفة وكتاب تكتبونها فأكلتْها وذهب ما فيها والكاتب يومئذ عثمان، وسمعت عمر والصحابة الذين ألّفوا ما كتبوا على عهد عمر وعلى عهد عثمان يقولون: إنّ الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، وإنّ النور ستّون ومئة آية، والحِجر تسعون (ومئة)[٧] آية فما هذا؟ وما يمنعك (يرحمك الله) أن تخرج كتاب الله إلى الناس؟ وقد

---

١. «ب»: لا تجاوزه.

٢. عيون الأخبار: ج ١، ص ٦٢.

٣. من المصدر.

٤. من المصدر.

٥. في المصدر: رجلان.

٦. الإرجاء: التأخير.

٧. من المصدر.

عهد عثمان حين أخذ ما ألّف (عمر)[1] فجمع له الكتاب وحمل النـاس عـلى قـراءة واحدة، فمزّق مصحف أُبيّ بن كعب وابن مسعود وأحرقهما بالنار.

فقال له عليّ عليه السلام:

يا طلحة، إنّ كلّ آية أنزلها الله على محمّد عندي بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ يدي، وتأويل كلّ آية أنزلها الله على محمّد صلى الله عليه وآله وكلّ حلال وحرام أو حدّ أو حكم أو شيء تحتاج إليه الأُمّة.

إلى أن قال طلحة: لا أراك يا أبا الحسن أجبتني عمّا سألتك عنه من القـرآن ألا تظهره للناس؟ فقال:

يا طلحة عمداً كففت عن جوابك، فأخبرني عمّا كتب عمر وعثمان أقرآن كلّه أم فيه ما ليس بقرآن؟

فقال طلحة: بل قرآن كلّه قال: نعم، ثمّ قال:

إن أخذتم بما فيه نجوتم من النار ودخلتم الجنّة، فإنّ فـيه حـجّتنا وبـيان حـقّنا وفرض طاعتنا.

قال طلحة: حسبي، أمّا إذا كان قرآناً فحسبي. ثمّ قال طلحة: فأخبرني عمّا في يدك من القرآن وتأويله وعلم الحلال والحرام إلى من تدفعه ومَن صاحبه بعدك؟

قال: (إنّ الذي أمَرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن)[2] أدفَعه إلى وصيّي وأولى الناس بعدي بالناس: ابني الحسن، ثمّ يدفعه ابني الحسن إلى ابني الحسين، ثمّ يصير إلى واحد بعد واحد من ولد الحسين حتّى يرد آخرهم على رسول الله صلى الله عليه وآله حوضه وهم مع القرآن

---

١. من المصدر.

٢. من المصدر.

لا يفارقونه والقرآن معهم لا يفارقهم»[١] الحديث.

قال الطبرسي:

«وفي رواية أبي ذرّ الغفاري أنّه قال: لمّا توفّي رسول الله صلى الله عليه وآله جمع عليّ عليه السلام القرآن وجاء به إلى المهاجرين والأنصار وعرضه عليهم لما قد أوصاه (بذلك)[٢] رسول الله صلى الله عليه وآله فلمّا فتحه أبو بكر خرج في أوّل صفحة صفحها[٣] فضائح القوم فوثب عمر فقال: يا عليّ اردده فلا حاجة لنا فيه، فأخذه عليّ عليه السلام وانصرف. ثمّ أحضروا زيد بن ثابت وكان قارئاً للقرآن فقال له عمر: إنّ عليّاً جاء[٤] بالقرآن وفيه فضائح المهاجرين والأنصار وقد رأينا أن نؤلّف القرآن ونسقط ما فيه فضيحة وهتكاً للمهاجرين والأنصار فأجابه زيد إلى ذلك ـ ثمّ ذكر أمرهم لخالد بقتل عليّ عليه السلام فلم يقدر إلى أن قال ـ فلمّا استخلف عمر سأل عليّاً عليه السلام أن يدفع إليهم القرآن [فيحرّفوه فيما بينهم][٥].

فقال: يا أبا الحسن إن جئت بالقرآن الذي كنت قد جئت به إلى أبي بكر حتّى نجتمع عليه، فقال عليه السلام:

هيهات، ليس إلى ذلك من سبيل، إنّما جئت به إلى أبي بكر لتقوم الحجّة عليكم [ولا تقولوا يوم القيامة: إنّا كنّا عن هذا غافلين، أو تقولوا: ما جئتنا به، إنّ القرآن الذي عندي لا يمسّه إلّا المطهّرون والأوصياء من ولدي][٦] فقال عمر: فهل لإظهاره

---

١. الاحتجاج: ج ١، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٩، ط. محقق بإشراف العلّامة الشيخ جعفر السبحاني، انتشارات أسوة.

٢. من المصدر.

٣. في المصدر: فتحها.

٤. في المصدر: جاءنا.

٥. من المصدر.

٦. من المصدر وليس في «ب».

وقت معلوم؟ فقال:

نعم، إذا قام القائم من وُلدي يظهر ويحمل الناس عليه»[١].

أقول: قد عرفت من هذين الحديثين وأمثالِهما الحكمَ منهم عليهم السلام بأنّ هذا القرآن حقّ صحيحُ كلُّه وأنّه خالٍ من الزيادة والتغيير، والذي يفهم منهما من حصول النقص محتمل لكونه تأويلاً نزل مع التنزيل؛ وعلى ذلك، قرائن ظاهرة من هذين الخبرين وغيرهما، ويحتمل كونه وحياً غير قرآن كما مرّ في كلام الصدوق، ويحتمل كونه منسوخاً، ويحتمل وجوهاً أُخر[٢]، ويظهر من الثاني أنّ الإسقاط كان مخصوصاً بما فيه فضائح القوم ومن جملته النصوص على الأئمّة، فإنّ ظهورها يستلزم فضيحتهم بمخالفتها، فلا يبقى شكّ في عدم إسقاط غير هذا القسم، وذلك لا ينافي تواتر الساقط فضلاً عن الموجود، وقبولهم للشاهدين دون شاهد إنّما كان حيلةً ووسيلةً إلى إسقاط ما فيه فضائحهم إذ كانوا يعلمون لا يواجههم بها اثنان لشدّة التقيّة وكثرة المنافقين الموافقين لهم وقلّة أعدائهم التابعين لأمير المؤمنين عليه السلام، وناهيك[٣] أنّه قد تبعهم وتابعهم يومئذ أُلوف كثيرة لا يحصى عددهم وتابع أمير المؤمنين أربعة أنفس وذلك واضح، واحتمال التقيّة تقدّم القول فيه ويأتي نحوه إن شاء الله تعالى[٤].

روى الشيخ الأجلّ، ثقة الإسلام، محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال:

---

١. الاحتجاج: ج ١، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١، ط. محقق.

٢. فقد عالج علماء الإمامية الروايات الدالّة بظاهرها على التحريف بالنقيصة واستوفوا البحث غاية الاستيفاء انظر: سلامة القرآن من التحريف، الفصل الثاني: دراسة روايات تحريف القرآن في كتب الشيعة: ص ٤١ ـ ٩١.

٣. أي يكفيك.

٤. «أ»: - تعالى.

«تعلّموا القرآن فإنّ القرآن يأتي يوم القيامة في أحسن صورة»[١] الحديث.

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«إذا التبسَت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مُشـفَّع، وماحلٌ مصدَّق ومن جعله أمامه، قاده إلى الجنّة»[٢] الحديث.

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إنّ هذا القرآن فيه منار الهـدى ومصابيح الدجى، فَلْيَجْلُ جـالٍ بـصره ويـفتح للضياء نظره، فإنّ التفكّر حياة قلب البصير»[٣] الحديث.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«اعلموا أنّ القرآن هدى النهار ونور الليل المظلم على ما كان من جَهْدٍ وفاقةٍ»[٤].

وعنه عليه السلام:

«تعلّموا القرآن، فإنّه يأتي يوم القيامة صاحبه ـ إلى أن قال ـ ثمّ يـقال له: اقـرأ وَارْقَه فكلّما قرأ آية صعد درجة»[٥].

وعن أبي عبد الله عليه السلام:

«من قرأ القرآن وهو شابّ مؤمن، اختلط القرآن بلحمه ودمه، وجـعله الله عـزّ وجلّ مع السفرة الكرام البَرَرة»[٦].

---

١. الكافي: ج ٢، ص ٥٩٦، ح ١، كتاب فضل القرآن.

٢. الكافي: ج ٢، ص ٥٩٩، كتاب فضل القرآن، ح ٢.

٣. الكافي: ج ٢، ص ٦٠٠، كتاب فضل القرآن، ح ٥.

٤. الكافي: ج ٢، ص ٦٠٠، كتاب فضل القرآن، ح ٦؛ «على ما كان من جهد وفاقة» أي: يغنيك على ما كان لك من الشدّة والفاقة.

٥. الكافي: ج ٢، ص ٦٠٣، كتاب فضل القرآن، باب فضل حامل القرآن، ح ٣.

٦. الكافي: ج ٢، ص ٦٠٣، كتاب فضل القرآن، باب فضل حامل القرآن، ح ٤.

وعن عليّ بن الحسين عليه السلام، أنّه سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال:

«الحالّ المرتحل».

قيل: وما الحالّ المرتحل؟ قال:

«فتح القرآن وختمه كلّما حلَّ في أوّله ارتحل في آخره»[١].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«من قرأ القرآن فهو غنيّ لا غنى بعده»[٢].

وعنه عليه السلام قال:

«القرآن عهد الله إلى خلقه، فقد ينبغي للمرء المسلم أن ينظر في عهده، وأن يقرأ منه في كلّ يوم خمسين آية»[٣].

وعن عليّ بن الحسين عليهما السلام قال:

«آياتُ القرآنِ خزائن، فكلّما فتحت خزينة[٤] ينبغي لك أن تنظر ما فيها»[٥].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«البيت الذي يقرأ فيه القرآن ويذكر الله فيه، يكثر خيره[٦] وتحضره الملائكة»[٧] الحديث.

وعن أبي جعفر عليه السلام قال:

---

١. معاني الأخبار: ص ١٩٠.

٢. بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ١٨٧ عن ثواب الأعمال: ص ٩٣.

٣. الكافي: ج ٢، ص ٦٠٩، كتاب فضل القرآن، باب في قراءته، ح ١.

٤. كذا في نسخة الأصل وفي المصدر: خزانة.

٥. الكافي: ج ٢، ص ٦٠٩، كتاب فضل القرآن، باب في قراءته، ح ٢.

٦. كذا في نسخة الأصل وفي المصدر: تكثر بركته.

٧. الكافي: ج ٢، ص ٦١٠، كتاب فضل القرآن، باب البيوت الذي يقرأ فيها القرآن، ح ٣.

«من قرأ القرآن قائماً في صلاته كَتَبَ الله له بكلّ حرف مئة حسنة، من قـرأه في صلاته جالساً كتب الله له بكلّ حرف خمسين حسنة، ومن قرأه في غير صلاته كتب الله له بكلّ حرف عشر حسنات»(١).

في حديث آخر نحوه وزاد فيه:

«و [إن] استمع القرآن كتب الله له بكلّ حرف حسنة»(٢).

وعن أبي عبد الله عليه السلام نحوهما وزاد عليهما في التفاضل والوعد بالثواب الجزيل(٣).

وعنه عليه السلام:

«من قرأ القرآن في المصحف مُتّع ببصره، وخفّف عن والديه، وإن كانا كافرين»(٤).

وعنه عليه السلام قال:

«كان أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله يقرأ [أحدهم](٥) القرآن في شهر أو أقلّ»(٦). الحديث.

وعنه عليه السلام، أنّه سئل عن تنزيل القرآن، فقال:

«اقرأُوا كما عُلِّمتم»(٧).

وعن أبي إبراهيم عليه السلام قال:

---

١. الكافي: ج ٢، ص ٦١١، كتاب فضل القرآن، باب ثواب قراءة القرآن، ح ١.
٢. الكافي: ج ٢، ص ٦١١، كتاب فضل القرآن، باب ثواب قراءة القرآن، ح ٢؛ الأصل: استمع للقرآن.
٣. الكافي: ج ٢، ص ٦١٢، كتاب فضل القرآن، باب ثواب قراءة القرآن، ح ٦.
٤. الكافي: ج ٢، ص ٦١٣، كتاب فضل القرآن، باب قراءة القرآن في المصحف، ح ١.
٥. من المصدر.
٦. الكافي: ج ٢، ص ٦١٧، كتاب فضل القرآن، باب في ذكرِ كَم يقرأ القرآن ويختم، ح ٢.
٧. الكافي: ج ٢، ص ٦٣١، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ١٥.

«من استكفى بآية من القرآن من المشرق إلى المغرب كفي، إذا كان بيقين»[١].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»[٢].

وعنه عليه السلام:

«كلّ شيء مردود إلى كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وكلّ ما لم يوافق القرآن[٣] فهو زخرف».

واعلم أنّ كلّ واحدة من هذه الأحاديث، له موافقاتٌ كثيرة جدّاً متفرّقة في أماكنها من كتب أصحابنا المعتمدة، تركتُها خوفَ الإطالة ولهذا تركت أسانيدها وإنّما القصد التبرّك بإيراد هذه النُّبذَة، فلا يَرُدَّ أنّ بعضها ضعيف السند وبعضها ضعيف الدلالة فإنّها مع ما هو بمعناها لكثرتها وتعاضدها وتضمّنها أمراً معلوم وموافقتها للأدلّة السابقة، لا يَبقى معها لمنصفٍ شكٌّ، ولا ريب أنّ جواب شبهة المعاصر كاف في هذا المقام. والله الموفّق.

١. الكافي: ج ٢، ص ٦٢٣ كتاب فضل القرآن، باب فضل القرآن، ح ١٨.

٢. وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ١١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٣. «أ»: الكتاب والسنّة وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله. الكافي: ج ٢، ص ٦٩، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح ٣.

فصل [في ذكر شبهات المعاصر في جمع القرآن واختلاف القرّاء]

قال [المعاصر] بعد ما نقلناه عنه سابقاً من قوله: ونحن نذكر ما روي من طرق المخالفين في جمع القرآن وفي اختلاف القرّاء لِيعلَمَ الناظر أنّ هذا المشهور ـ يعني تواتر القرآن ـ من المشاهير التي لا أصل لها: روى البخاري في صحيحه، عن زيد بن ثابت قال:

«أرسل إليّ أبو بكر... (فجئتُه) فقال: إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتل قد استحرّ[1] (يوم اليمامة) بقرّاء القرآن وإنّي أخشى أن استحَرَّ القتلُ بالقرّاء القرآن بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن (قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: عمر هذا والله خير، فلم يزل عمر يُراجِعني حتّى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر)[2] قال زيد: قال أبو بكر لي وأنت[3] رجل (شابّ) عاقل لا نتّهمك، وقد كنتَ تكتب الوحي لرسول الله ﷺ

١. استحرّ القتل: اشتدّ.

٢. من المصدر.

٣. في المصدر: قال أبو بكر إنّك...

فَتَتَبَّعِ القرآن فاجمعْه، (فوالله لو كلّفوني نقل جبل من الجبال ما كـان أثقل عليّ ممّا أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتّى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعـمر رضي الله عـنهما)[١] فَتَتَبَّعتُ القرآن أجمعُه مـن العُسُب[٢] واللِّـخاف[٣] وصـدور الرجـال، ووجدتُ آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري ولم أجـدها مـع (أحدٍ) غيره: ﴿لَقَدْ جٰائَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مٰا عَـنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٤] فكانت الصحف عند أبي بكر حتّى توفّاه الله، ثمّ عند عمر حياتَه، ثمّ عند حفصة بنت عمر»[٥].

وأخرج ابن (أبي) داود[٦] قال:

«فقال: قدم عمر فقال: من كان يَلق من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأت به، وكانوا يكتبون ذلك في الصُحف والعُسُب والألواح، وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتّى يشهد شاهدان»[٧].

---

١. من المصدر.

٢. ج العسيب: عسيب الذنب: عَـظمه، والعسـيب جـريدة النـخل المسـتقيمة يُكشـطُ خـوصها ويكتبون في الطرف العريض.

٣. ج اللخفة: حجر أبيض دقيق.

٤. التوبة: ١٢٨.

٥. صحيح البخاري مع فتح الباري: ج ٣، ص ١٠ ـ ١١، باب جمع القرآن، ح ٤٩٨٦.

٦. عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السـجستاني، أبـو بكـر بـن أبـي داود: مـن حـفّاظ الحديث، له تصانيف من كتبه: «المصاحف» و«المسند» و«السنن» و«التفسير» و«القـراءات» و«الناسخ والمنسوخ» (الأعلام: ج ٤، ص ٩١).

٧. المصاحف: ص ١٧.

وفي حديث آخر أنّ أبا بكر قال لعمر وزيد:

«اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه»[١].

وفي رواية أُخرى [عن ابن أشته في المصاحف] قال:

«أوّل من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد (وكان الناس يأتون زيد بن ثابت)[٢] فكان لا يكتب آية إلّا بشاهدي عدل وإنّ آخر (سورة) براءة لم يجدها إلّا عند خزيمة بن ثابت، فقال: اكتبوها، فإنّ رسول الله ﷺ جعل شهادته بشهادة رجلين فكتب، وإنّ عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها لأنّه كان وحده»[٣].

وقال الحارث المُحاسبيّ[٤] في كتاب فهم السنن:

«كتابة القرآن ليس بمحدثة، فإنّه ﷺ كان يأمر بكتابته ولكنّه كان مفرّقاً في الرقاع (والأكتاف والعسب)[٥] وإنّما أمر أبو بكر بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ فيها القرآن منتشر، فجمعها جامع وربطها بخيط حتّى لا يضيع

---

١. المصاحف: ١٢.

٢. من المصدر.

٣. الإتقان: ج ١، ص ١٦٧.

٤. الحارث بن أسد أبو عبد الله المحاسبيّ، أحد من اجتمع له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر والباطن... وللحارث كتب كثيرة في أُصول الديانات والردّ على المخالفين من المعتزلة (تاريخ بغداد: ج ٨، ص ٢١١؛ انظر وفيات الأعيان: ج ٢، ص ٥٧).

٥. من المصدر.

منها شيء...»[١].

وفي موطأ ابن وهب[٢] قال:

«جمع أبو بكر القرآن في قراطيس وقد كان سأل زيد (بن ثابت في ذلك)[٣] فأبى حتّى استعان عليه بعمر ففعل»[٤].

وفي مغازي موسى بن عُقبة[٥] عن ابن شهاب، قال:

«لمّا أصيب المسلمون باليمامة فزع أبو بكر وخاف أن يهلك من القرّاء طائفة[٦]، فأقبل الناس بما عندهم وما معهم[٧] حتّى جمع على عهد أبي بكر في الورق فكان (أبو بكر) أوّل من جمع القرآن في الصحف[٨]»[٩].

قال ابن حجر: وفي رواية قال زيد:

«فأمرني أبو بكر فكتبته في قِطَع الأديم والعُسُب، فلمّا هلك أمرني عمر

---

١. الإتقان: ج ١، ص ١٦٨.
٢. الموطأ الصغير ـ لأبي محمّد بن عبد الله بن وهب المالكي المقري (المتوفى سنة ١٣٧ سبع وتسعين مائة) (كشف الظنون: ج ٢، ص ٧٢٤).
٣. من المصدر.
٤. الإتقان: ج ١، ص ١٦٩.
٥. موسى بن عقبة بن أبي عيّاش الأسدي بالولاء، أبو محمّد، مولى آل الزبير، عالم بالسيرة النبوية من ثقات رجال الحديث، من أهل المدينة، مولده ووفاته فيها، له كتاب المغازي (الأعلام: ج ٧، ص ٣٢٥).
٦. في المصدر: أن يذهب من القرآن طائفة.
٧. في المصدر: بما كان معهم وعندهم.
٨. في المصدر: المصحف.
٩. عن الإتقان: ج ١، ص ١٦٩.

فكتبت ذلك في صحيفة واحدة[١]، فكانت عنده»[٢].

قال [ابن حجر]:

«والأوّل أصحّ إنّما كان في الأديم والعسب أوّلاً قبل أن يجمع في عهد أبي بكر ثمّ جمع في الصحف في عهد أبي بكر كما دلّت عليه الأخبار الصحيحة المترادفة»[٣].

واعلم أنّ «العسب» بضمّتين جمع «عسيب» جريد النخل كانوا يكشطون الخوصَ ويكتبون في الطرف العريض. و«اللخاف» بكسر اللام والخاء المعجمة، جمع «لَخفة» بفتح اللام وسكون الخاء وهي الحجارة الدّقاق وقيل صفائح الحجارة[٤].

وروى البخاري عن أنس:

«إنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي مع أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافُهم في القراءة فقال (حذيفة) لعثمان: (يا أمير المؤمنين) أدرك هذه الأُمّة قبل أن يختلفوا (في الكتاب) اختلافَ اليهود والنصارى، فأرسل (عثمان) إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف (ثمّ نردّها إليك) فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت، وجماعة[٥] أن يكتبوها فنسخوها في المصاحف وقال عثمان للرهط (القرشيين الثلاثة): إذا

---

١. في المصدر: فلمّا توفّي أبو بكر وكان عمر كتبت ذلك في صحيفة واحدة.

٢. عن الإتقان: ج ١، ص ١٦٩.

٣. الإتقان: ج ١، ص ١٦٩.

٤. صفائح (ج صحيفة): كلّ عريض من حجارة أو لوح ونحوهما؛ مضى في معناهما ما يناسب المقام.

٥. في المصدر: وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث ابن هشام، بدل عبارة «جماعة أن يكتبوها».

اختلفتم (أنتم وزيد بن حارث) في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم، ففعلوا (حتّى إذا أنسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة) وأرسل إلى كلّ (أُفق) بمصحف ممّا نسخوا وأمر بما سِواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق.

قال زيد: فقدتُ آية من الأحزاب (حين نسخنا المصحف)[١] قد كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرأها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة الأنصاري: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ﴾[٢] فألحقناها في صورتها في المصحف»[٣].

وأخرج ابن أشتة[٤] عن أنس قال:

«اختلفوا في القراءة[٥] على عهد عثمان حتّى اقتتل الغلمان والمعلّمون، (فبلغ ذلك عثمان بن عفان) فقال (عندي تكذبون به وتلحنون فيه فمن نأى عنّي كان أشدّ تكذيباً) يا أصحاب محمّد، اجتمعوا فاكتبوا للناس إماماً، فاجتمعوا فكتبوا فكانوا إذا اختلفوا (وتدارعوا في أيّ آية) قالوا: هذه أقرأها رسول الله ﷺ (فلاناً فيرسل إليه وهو على رأس ثلاث من

١. ما أضفناه بين هلالين من المصدر.

٢. الأحزاب: ٢٣.

٣. صحيح البخاري مع فتح الباري: ج ٣، ص ١١، باب جمع القرآن، ح ٤٦٨٧.

٤. محمّد بن عبد الله بن أشتة، أبو بكر الإصبهاني: عالم بالعربية والقراءات، حسن التصنيف، من أهل إصبهان، سكن مصر وتوفّي بها. من كتبه «المحبر» و«المفيد» في شواذّ القراءات (الأعلام: ج ٦، ص ٢٢٤).

٥. في المصدر: في القرآن.

المدينة فيقال له: كيف أقرأك رسول الله)[١] آية كذا وكذا؟ فيقول كذا وكذا فيكتبونها وقد تركوا لذلك مكاناً»[٢].

وأخرج ابن أبي داود (من طريق محمّد بن سيرين) عن كثير بن أفلح، قال:

«لمّا أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثنى عشر رجلاً من قريش والأنصار فبعثوا إلى الربعة التي في بيت عمر فجيء بها، (قال:) وكان عثمان يتعاهدهم فكانوا إذا تدارأوا[٣] في شيء أخّروه (قال محمّد) فظننت أنّهم إنّما كانوا يؤخّرونه لينظروا أحدَثهم عهداً بالعُرْضة الآخرة فيكتبونها على قوله»[٤].

قال ابن التين[٥] وغيره:

«الفرق بين جمع أبي بكر و(جمع) عثمان، أنّ جمع أبي بكر كان لخوف[٦] أن يذهب من القرآن شيء لذهاب حملته لأنّه لم يكن مجموعاً في مكان واحد فجمعه في صحائف مرتّباً لآيات سُورِهِ على ما وقّفهم عليه النبي ﷺ، وجمع عثمان (كان) لمّا كثر الاختلاف في وجوه القرآن[٧]، حين قرأوه بلغاتهم باتساع اللغات (فأدّى ذلك بعضهم إلى تخطئة بعض)

١. ما أضفناه بين هلالين من المصدر.
٢. عن الإتقان: ج ١، ص ١٧٠.
٣. في المصدر: إندرؤا. تدارءا: تدافعا في الخصومة ونحوها.
٤. المصاحف: ص ٣٣؛ الأصل: بالعرضة الأخيرة فيكتبونه؛ الربعة: حقّة الطيب.
٥. عبد الواحد بن التين السفاقسي المغربي المحدّث المالكي، له شرح الجامع الصحيح للبخاري في مجلّدات (هدية العارفين: ج ١، ص ٦٣٥).
٦. في المصدر: لخشية.
٧. الأصل: القراءات.

فخشي من تفاقم الأمر، فجمع تلك الصحف في مصحف واحد مـرتّباً بسوره، واقتصر (من سائر اللغات) على لغة قريش لأنّ القرآن نـزل بها[١] وإن كان قد وسع بقراءته بغيرها[٢] دفعاً للحرج (والمشقّة)[٣] في ابتداء الأمر»[٤].

وقال القاضي أبو بكر[٥] في الانتصار:

«لم يقصد عثمان (قصد أبي بكر في) جمع (نفس) القرآن بين لوحين، وإنّما قصد جمعهم على القراءات الثابتة (المعروفة)[٦] عن النبي ﷺ، وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيلٍ ولا منسوخ تـلاوته كـتب مـع مُثبت رسمـه ومـعروض قراءته»[٧].

وقال الحارث المحاسبي:

«المشهور (عند الناس) أنّ جامع القرآن عثمان، وليس كذلك، إنّما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيارٍ وقع بينه وبـين مـن

١. في المصدر: محتجّاً بأنّه نزل بلغتهم.

٢. في المصدر: في قراءته بلغة غيرهم.

٣. ما أضفناه بين هلالين من المصدر.

٤. عن الإتقان: ج ١، ص ١٧١.

٥. محمّد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كـبار عـلماء الكـلام، انـتهت إليـه الرئاسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد وتوفّي فيها (الأعلام: ج ٦، ص ١٧٦).

٦. ما بين الهلالين من المصدر.

٧. عن الإتقان: ج ٦، ص ١٧١.

شهده من المهاجرين والأنصار، لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام (في حروف القراءات)، فأمّا قبل ذلك فقد كانت المصاحف (بوجوه) من القراءات (المطلقات) على الحروف السبعة التي نزل بها جبرئيل[1]. فأمّا السابق إلى جمع الجملة فهو الصدّيق»[2] انتهى.

وقد اختلف في عدد المصاحف التي أرسل بها عثمان إلى الآفاق، فالمشهور أنّها خمسة، وقيل: أربعة، وقيل: سبعة.

وفي البخاري عن (قتادة قال: سألت أنس بن مالك: مَن جمع القرآن على عهد رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلم) فقال:

«أربعة، كلّهم من الأنصار، أبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، قلت: ومن أبو زيد؟ قال: رجل من بني عمومتي»[3].

وعنه [عن أنس] قال:

«مات النبي ﷺ ولم يجمع القرآن غيرُ أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد»[4].

وأخرج النسائي بطريق صحيح عن ابن عمر قال:

«جمعتُ القرآن فقرأت به في كلّ ليلة فبلغ (ذلك) النبي ﷺ فقال (لي): اقرأ في كلّ شهر»[5].

---

١. في المصدر: القرآن.

٢. عن الإتقان: ج ١، ص ١٧١.

٣. صحيح البخاري: ج ٤، ص ٢٢٩ (مطبعة دار الفكر بيروت). العُمُومة: مصدر كالأُخوّة.

٤. صحيح البخاري: ج ٦، ص ١٠٣، ط. دار الفكر، بيروت.

٥. سنن النسائي: ج ٥، ص ٢٤.

وأخرج بن أبي داود قال:

«جَمَعَ القرآن على عهد رسول الله ﷺ خمسة من الأنصار: معاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وأبيّ بن كعب، وأبو الدرداء، وأبو أيّوب الأنصاري»[١].

وعن الشعبي[٢] قال:

«جمع القرآن في عهد رسول الله ﷺ ستّة: أُبيّ، وزيد، ومعاذ، وأبو الدرداء، وسعد بن عبيد، وأبو زيد، ومجمع بن جارية وقد أخذه إلّا سورتين أو ثلاثة»[٣].

قال المعاصر: فيجب الحمل على الجمع في الحفظ، يعني هؤلاء حفظوا كلَّ القرآن دون غيرهم، والمراد بكتابته في الرقاع وشبهها لئلّا يتنافى الأخبار، ـ قال ـ هذا ما يتعلّق بجمع القرآن وأمّا ما يتعلّق باختلاف القرّاء فنذكر نبذةً منه:

روى البخاري عن عمر، قال:

«سمعت هشام بن الحكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ (فاستمعتُ لقراءته) فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله ﷺ فكدتُ أُساوره في الصلاة فتصبّرت[٤] حتّى سلّم، (فلبّبته برداءه) فقلت: من أقرأك هذه السورة (التي سمعتك تقرأ) قال: (أقرأنيها)

---

١. عن الإتقان: ج ١، ص ٢٠٢.

٢. عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار الشعبي الحميري، أبو عمر: من التابعين، يضرب المثل بحفظه. ولد ونشأ ومات فجأة بالكوفة (الأعلام: ج ٣، ص ٢٥١).

٣. عن الإتقان: ج ١، ص ٢٠٢. وفي الأصل: مجمع بن حارثة قد أخذ سورتين أو ثلاثة.

٤. الأصل: فصبرت.

رسول الله ﷺ (فقلت: كذبت فإن رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت)، فانطلقتُ به (أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: إنّي سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تُقرئنيها، فقال رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: أرسله، اقرأ يا هشام، فقرأ (عليه القراءة التي سمعته يقرأ) فقال رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: كذلك أنزلت (ثمّ قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: كذلك أُنزلت) إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأُوا ما تيسّر منه»[١].

وبطريق آخر (عند النسائي) أنّ جبرئيل قال:

«(يا محمّد) اقرأ القرآن على حرف (واحد)، فقال ميكائيل: استزده، [فاستزاد] حتّى بلغ سبعة أحرف، قال: اقرأ القرآن على سبعة أحرف وكلّ منها شافٍ كافٍ»[٢].

وروى الحافظ أبو يعلى الموصلي[٣]:

«إنّ عثمان قال يوماً على المنبر: أذكّر الله رجلاً سمع النبيّ ﷺ يقول: «إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف كلّها شافٍ كافٍ» لمّا قام، فقاموا حتّى لم

---

١. صحيح البخاري مع الفتح: ج ٣، ص ١٦١١، ح ٤٩٩٢. ما بين الهلالين من المصدر.

٢. عن الإتقان: ج ١، ص ١٠١. وفي صحيح البخاري «إنّ رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم قال: أقرأني جبريل على حرفٍ فراجعته فلم أزل أستزيدُه ويَزيدُني حتّى انتهى إلى سبعة أحرف»: ج ٣، ص ١٦١١١، ح ٤٩٩١.

٣. أحمد بن عليّ بن المثنّى التميمي الموصلي، أبو يعلى: حافظ من علماء الحديث، ثقة مشهور (الأعلام: ج ١، ص ١٧١).

يُحصَوا، فشهدوا بذلك، فقال عثمان: وأنا أشهد معهم»[١].

وقد نصّ أبو عبيد على تواتره واختلفوا في تأويله.

قال المعاصر:

وما اشتهر من القول بتواتر القراءات السبعة ـ مع أنّ ما ذكروه من أسانيدها لا يخرج عن حيّز الآحاد ـ في غاية البعد.

ثمّ نقل عن ابن الجزري[٢] في كتاب النشر:

«كلّ قراءة وافقت العربية ولو بوجهٍ ووافقت أحد المصاحف (العثمانية) ولو احتمالاً وصحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها (ولا يحلّ إنكارها)، بل هي من الأحرف (السبعة) التي نزل بها القرآن سواء كانت عن (الأئمّة) السبعة أو (عن) العشرة أم (عن) غيرهم (من الأئمّة المقبولين)[٣]، ومتى اختلّ ركن من هذه الأركان الثلاثة، أطلق عليها ضعيفة وشاذّة أو باطلة»[٤].

قال:

«وهذا هو مذهب السلف الذي لا يُعرف عن أحد منهم خلافُه»[٥].

---

١. عن الإتقان: ج ١، ص ١٠٠.

٢. محمّد بن محمّد بن محمّد بن عليّ بن يوسف، أبو الخير، شمس الدين، العمري الدمشقي ثمّ الشيرازي الشافعي الشهير بابن الجزري. ولد ونشأ في دمشق، وابتنى فيها مدرسة سمّاها «دار القرآن» ورحل إلى مصر مراراً ومات في شيراز. من كتبه غير «النشر»: «غاية النهاية في طبقات القرّاء» و«نهاية الدرايات في أسماء رجال القراءات» (الأعلام: ج ٧، ص ٤٥).

٣. ما وضعناه بين هلالين من المصدر.

٤. النشر في القراءات العشر: ج ١، ص ٩، بتصحيح علي محمّد الضبّاع، ط. بيروت.

٥. النشر: ج ١، ص ٩.

ثمّ قال:

«فإنّ القراءات المشهورة اليوم عن السبعة والعشرة والثلاثة عشر بالنسبة إلى ما كان مشهوراً في الأعصار الأُول قُلّ[١] من كُثر[٢] ونزر[٣] من بحر (فإنّ من له اطّلاع على ذلك يعرف علمه باليقين) وذلك أنّ القرّاء الذين أخذوا عن (أولئك الأئمّة المتقدّمين من) السبعة وغيرهم كانوا أمماً لا تُحصى (وطوائف لا تستقصى، والذين أخذوا عنهم أيضاً أكثر وهلمّ جرّاً)، فلمّا كانت المئة الثالثة (واتّسع الخرق وقلّ الضبط وكان علم الكتاب والسنّة أوفر ما كان في ذلك العصر)، تصدّى بعض الأئمّة لضبط القراءات، فكان أوّل من جمع ذلك من الأئمّة المعتبرين[٤] أبو عبيد القاسم بن سلام وجعلهم فيما أحسب خمسة وعشرين (قارئاً) مع هؤلاء السبعة وتوفي ابن سلام سنة ٢٢٤ وكان بعده أحمد بن جبير بن محمّد الكوفي نزيل أنطاكية جمع كتاباً في القراءات الخمسة من كلّ مصر واحد وتوفّي سنة ٢٥٨، وكان بعده (القاضي) إسماعيل بن إسحاق المالكي (صاحب قالون) ألّف كتاباً (في القراءات) جمع فيه قراءة عشرين إماماً منهم هؤلاء السبعة (توفّي سنة اثنين وثمانين ومئتين)، وكان بعده (الإمام) أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري جمع كتاباً (حافلاً سمّاه الجامع) فيه نيّف وعشرون قراءة (توفّي سنة عشر وثلاثمائة)، وكان

---

١. القُلّ: القليل.
٢. الكُثر: معظم الشيء وأكثره.
٣. شيء نَزْر: قليل تافه.
٤. هكذا في الأصل وفي المصدر: فكان أوّل إمامٍ معتبر جمع القراءات.

بعده (أبو بكر) محمّد بن أحمد (بن عمر) الداجوني جمع كتاباً في القراءات وأدخل معهم أبا جعفر أحد العشرة (وتوفّي سنة أربع وعشرون وثلاثمائة)، وكان في أثره (أبو بكر) أحمد بن موسى بن العبّاس (بن) مجاهد، أوّل من اقتصر على قراءات هؤلاء السبعة فقط (وروى فيه عن هذا الداجوني وعن ابن جرير أيضاً)[١]، وتوفّي سنة أربع وعشرين وثلاثمئة»[٢].

ثمّ ذكر مؤلّفي الكتب في القراءة وذكر أنّ صاحب كتاب الكامل جمع فيه خمسين قراءة عن الأئمّة، وألفاً وأربعمئة وتسعة وخمسين (رواية و)طريقاً.

قال:

«وإنّما أطلنا هذا الفصل لما بلغنا عن بعض مَن لا علم له، أنّ القراءات الصحيحة هي التي عن هؤلاء السبعة وأنّها[٣] الأحرف (السبعة) التي أشار إليها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم... بل غلب على كثير منهم[٤] أنّ القراءات الصحيحة هي التي في الشاطبية والتيسير[٥] (وأنّها هي المشار

---

١. ما أضفناه بين هلالين من المصدر.

٢. النشر: ج ١، ص ٣٣.

٣. في المصدر: أو أنّ.

٤. في المصدر: من الجهّال.

٥. التيسير في القراءات السبع ـ لأبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان المتوفّي سنة ٤٤٤ أربع وأربعين وأربعمائة... وهو مختصر مشتمل على مذاهب القرّاء السبعة بالأمصار وما اشتهر وانتشر من الروايات والطرُق عند التالين وصحّ وثبت لدى الأئمّة المتقدّمين فذكر عن كلّ واحد من القرّاء روايتين... ثمّ إنّ الإمام شمس الدين محمّد بن محمّد بن الجزري الشافعي المتوفّى سنة ٨٣٣ أضاف إليه القراءات الثلاث في كتاب وسمّاه تحبير التيسير... وقال: لمّا

⇦

إليها بقوله صلّى الله عليه وسلّم: أنزل القرآن على سبعة أحرف)، حتّى يطلق بعضهم على ما لم يكن في هذين الكتابين أنّه شاذ (وكثير منهم يطلق على ما لم يكن عن هؤلاء السبعة شاذّاً)، وربّما كان (كثير ممّا لم يكن في الشاطبية والتيسير وعن غير هؤلاء السبعة) أصحّ من كثير ممّا فيهما (وإنّما أوقع هؤلاء في الشبهة كونهم سمعوا: أنزل القرآن على سبعة أحرف، وسمعوا قراءات السبعة فظنّوا أنّ هذه السبعة هي تلك المشار إليها) ولذلك كره كثير من الأئمّة (المتقدّمين) اقتصار ابن مجاهد على سبعة من القرّاء وخطأوه في ذلك»[١] انتهى.

قال المعاصر:

وقد وقع التنافي بين كلاميه [أي كلامي صاحب النشر] بأنّ الاختلاف بأزيد من السبعة لا يستلزم زيادة الوجود في كلمة واحدة على سبعة أوجه، بل يجوز أن لا يزيد على وجهين في خمسين قراءة مثلاً؛ ينبغي أن نقول في معنى الحديث ـ ما نقل عن بعضهم ـ من أنّه ليس المراد من السبعة حقيقة العدد، بل المراد التيسير ولفظ السبعة يطلق على الكثرة في الآحاد كالسبعين في العشرات والسبعمئة في المئات، ولا يراد العدد المعيّن. وقيل: إنّه من المشكل الذي لا يدرى معناه، لأنّ الحرف يصدق على حرف الهجاء لغة وعلى الكلمة وعلى المعنى وعلى الجهة[٢].

قال [المعاصر]:

⇦كان التيسير من أصحّ كتب القراءات وكان من أعظم أسباب شهرته دون باقي المختصرات نظم الشاطبي في قصيدته. انتهى (كشف الظنون: ج ١، ص ٥٢٠).

١. النشر: ج ١، ص ٣٦؛ ما بين الهلالين من المصدر.

٢. ذكره السيوطي في الإتقان: ج ١، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

ويمكن أن يراد من الحديث المعاني المتعدّدة إن صحّ، وحينئذ يجب أن يحمل ما رواه الكافي في آخر كتاب فضل القرآن، عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة والفضيل بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف، فقال:

«كذبوا أعداء الله ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد»[1] الحديث.

على أنّ المراد بكذبهم حملهم على المعاني التي حملوه عليها من اختلاف اللغات واللهجات وغيرهما ولا ينافي ثبوت معانٍ متعدّدة له مع اتّحاد لفظه.

قال [المعاصر]:

والذي يدلّ على خصوص السبعة، ما رواه محمّد بن الحسن الصفّار في كتاب «بصائر الدرجات» عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«تفسير القرآن على سبعة أحرف، منه ما كان ومنه ما لم يكن (بعد ذلك)، تعرفه الأئمّة»[2].

وهذا الحديث، له محمل آخر وهو أنّ تفسير القرآن بالنسبة إلى أجزائه وأبعاضه على سبعة أوجه لا بالنسبة إلى آية واحدة إلّا أن تعدّد المعنى، ستعرفه عن أهل البيت عليهم السلام.

وفي كتاب «الخصال» للصدوق عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن العباس بن معروف، عن محمّد بن يحيى الصيرفي، عن حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الأحاديث تختلف عنكم؟ (قال:) فقال:

---

١. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٠، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ١٣.

٢. بصائر الدرجات: الجزء الرابع، ص ١٩٦، ح ٨.

«إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه ثمّ قال: ﴿هذا عَطاؤُنا فامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾[1]»[2].

قال المعاصر:

«وإذ قد عرفت أنّ اشتهار القراءات السبعة لا أصل له في مذهبهم فضلاً عن مذهبنا، فاعلم أنّ القول بتواتر ما بين الدفّتين من المصاحف العثمانية أوضح فساداً، وإن كان القول بالتواتر في غاية الشهرة، يعرف ذلك من تأمّل وتصفّح الآثار، وإذا نظرت فيما تلوناه تيقّنت بعدم تواتره عن النبيّ ﷺ وإلّا لم يقع خلاف بين الصحابة والتابعين حتّى يخاف عليهم حذيفة تشبّههم باليهود والنصارى في تحريف القرآن، وكونُهم لم يكتبوا شيئاً إلّا بشاهدي عدل ـ على تقدير صدقهم ـ شاهد صدق على عدم تواتره وشكّهم في أجزائه، مع كونهم من أكابر الصحابة بزعمهم، فكيف حال أصاغرهم ـ إلى أن قال ـ ومع ذلك لا نقول لم يبق المعجز الذي أنزله الله للتحدّي، لأنّ التغيير الذي نقوله لا يخرجه عن حدّ الإعجاز، لأنّا لا نقول بإدخال كلام طويل فيه، نقول بزيادة كلمة أو حرف أو نقصانها وتبديل حركة وتغيير آية من مكان إلى آخر وأكثر الآيات مصونة عن ذلك أيضاً كما يعرف المتتبّع لآثار مهابط وحي الله.

قال [المعاصر]: ومن الدليل على وقوع التغيير والتبديل في القرآن ما ورد من طريق الخاصّة والعامّة «أنّ كلّما وقع في الأمم الماضية يقع مثله في هذه الأُمّة حذو النعل بالنعل والقُذَّة بالقذّة»[3]، ولا خلاف في أنّ اليهود والنصارى حرّفوا كتابهم

---

١. سورة ص: ٣٩.

٢. الخصال: ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٤٣.

٣. انظر: بحار الأنوار: ج ٢٨، ص ٨ وج ٥١، ص ١٢٨، باب افتراق الأُمّة بعد النبي ﷺ على ⇦

والقرآن ينادي بذلك في مواضع كثيرة فكيف يكون هذه الأُمّة قد حفظت كتاب ربّها ولم تغيّره ولم تحرّفه.

ولو قيل باستثناء هذا الفرد من ذلك العامّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١] وبقوله: ﴿لا يَأْتِيهِ الباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[٢] قيل له: يجوز كون [ال]ضمير راجعاً إلى النبيّ ﷺ كقوله: ﴿والله يعصمك من الناس﴾ وعلى تقدير رجوعه إلى القرآن[٣] نقول هو محفوظ عند أهله إلى أن يظهر القائم عليه السلام، يدلّ عليه الحديث المتّفق عليه بين الخاصّة والعامّة: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[٤].

والآية الثانية المراد بها، عدم بطلانها بالكتب السماوية بأن يكون فيها تكذيبه وبالشرع الآتي بعده، كما نسخت الشرائع السابقة.

قال [المعاصر]: وروى محمّد بن سيرين، عن عكرمة، قال: لمّا كانت بيعة أبي بكر قعد عليّ بن أبي طالب في بيته، فقيل لأبي بكر: قد كره بيعتك، فأرسل إليه أبو بكر فقال: أكرهتَ بيعتي؟ فقال:

لا والله، (قال: ما أقعدك عنّي! قال:) رأيت كتاب الله يزادُ فيه فحدّثت نفسي ألّا

⇐ثلاث وسبعين فرقة. مسند أحمد بن حنبل، ط. محقق: ج ١٨، ص ٣٢٢، رقم ١١٨٠٠، وقد صرّحوا بصحّة سنده في الهامش.

١. الحجر: ٩.

٢. فصّلت: ٤٢.

٣. «أ»: - قيل له... إلى القرآن.

٤. انظر مصادر هذه الرواية في كتاب «كتاب الله وأهل البيت في حديث الثقلين من مصادر أهل السنّة»، للجنة التحقيق في مسألة الإمامة، ط. مدرسة الإمام باقر العلوم؛ و«الهوامش التحقيقية» لكتاب المراجعات، للشيخ حسين الراضي.

ألبس ردائي إلّا لصلاة حتّى أجمعه، قال أبو بكر: (فإنّك) نِعم ما رأيت[١].

وأخرجه ابن أشتة في المصاحف من وجه آخر وفيه:

إنّه كتب في مصحفه الناسخ والمنسوخ[٢].

واستضعف ابن حجر هذا الخبر قال:

أوّل من جمع كتاب الله أبو بكر[٣].

قال المعاصر:

وهذا عناد منهم[٤] وكيف لم يرضوا أن يكون مدينة العلم جامعاً للقرآن ورضوا بمن سواه من عوام الصحابة، ولم يكن إحراق المصاحف حتّى مصحف عبد الله بن مسعود طعناً في جامع القرآن. وقد روى البخاري عن النبي ﷺ قال:

«خذوا القرآن من أربعة من عبد الله بن مسعود، وسالم، ومعاذ، وأبيّ بن كعب»[٥] أي تعلّموا منهم.

قال [المعاصر]:

١. الإتقان: ج ١، ص ١٦٦؛ وانظر أيضاً: الاستيعاب، القسم الثالث، ص ٩٧٤؛ كتاب المصاحف لابن أبي داود: ص ١٦، هذا وقد ذكر عبد الكريم الشهرستاني خبر مصحف الإمام علي بتفصيل أكثر، انظر: مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار: ج ١، ص ١٢١.

٢. الإتقان: ج ١، ص ١٦٦ نقلاً عنه.

٣. فتح الباري: ج ٩، ص ١٢ ـ ١٣؛ قال ابن حجر: هذا الأثر ضعيف لانقطاعه، على تقدير أن يكون محفوظاً فمراده بجمعه حفظه في صدره... وقد أورد في «عمدة القاري» نفس مضمون عبارة ابن حجر انظر: عمدة القاري: ج ٢٠، ص ١٧.

٤. أقول: ما قاله في محلّه فإنّا قد زيّفنا كلام ابن حجر وأذنابه كالعيني والآلوسي وغيرهما في حكمهم هذا. انظر: سلامة القرآن من التحريف: مبحث «مصحف الإمام علي»، ص ٤٠٨ ـ ٤٥٣.

٥. الإتقان: ج ١، ص ١٩٩.

وهذه الدعوى بعينها كدعوى الإجماع على خلافة أوّل خلفائهم، فإنّه لمّا وقعت البيعة من جمع قليل وخالفهم جمع كثير قالوا: انعقد الإجماع، فكيف علم كذبهم في هذه الدعوى وصدقهم في تلك؟! مع [أنّ] ما نقل عنهم في كيفية جمع القرآن دلالته على كذب ما ادّعوه من التواتر أوضح وأظهر من دلالة ما نقلوه في عقد البيعة على كذب الإجماع.

قال [المعاصر]: والإجماع الذي ادّعاه بعض علمائنا من عدم تغيير في القرآن أصلاً، أبعد عند العقل من دعوى الإجماع على بيعة خلفائهم؛ إذ العمدة من أصحابنا القدماء أصحاب الأئمّة عليهم السلام ومن قاربهم وأقوالهم بعلم من أحاديث الأئمّة المثبتة في الكتب المعتمدة، لأنّ مدار مذهبنا على الروايات لا على الاجتهادات، فقولهم روايتهم، إذا لم توافق مذهب المخالفين وصَدَرَ نقيض تلك الرواية عنهم.

وما نحن فيه في كمال البعد عن ذلك التوهّم، نعم لو وقع في رواياتنا ما يوافق مذهبهم من التواتر، لقلنا أنّه لا يدلّ على أنّه قول راويه، لاحتمال التقية.

قال [المعاصر]: وإنّي لأسمع أنّ جماعة طعنوا علينا وقالوا: إنّ الروايات أخبار آحاد غاية إفادتها الظنّ وهو غير معتبر عندكم، والقرآن لا يبقى فيه حجّة لعدم العلم بنزوله كذلك، لاحتمال الزيادة والتحريف، والقياسُ والرأي والاستحسان ليست من الأدلّة عند الإمامية، فبقي[1] [ال]مذهب بلا دليل ولا يجوز التمسّك بشيء.

وأنت خبير بأنّ هذا محض اللجاج والعناد، والمتأمّل يعرف فساده إذا نظر فيما ذكرناه ونذكره بعدُ، من وجوب العمل بالقرآن والأخبار بشرط اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، وإن انتفى العلم بحكم الله الواقعي في أكثر المواضع.

---

١. «أ»: فيبقى.

انتهى ما يتعلّق بالاحتجاج من كلام المعاصر ملخّصاً.

وذكر بعد ذلك فصلين، أحدهما في بيان أنّه لا يجوز العمل في تفسير القرآن إلّا بأثر صحيح ونصّ صريح، والآخر في بيان العمل بالحديث على طريقة الأخباريين وترك ما ذهب إليه الأُصوليون ثمّ شرع في التفسير.

وأقول: قد ظهر أنّ جملة ما استدلّ به على ما ادّعاه أربعة أوجه:

أحدها: ما روى في كيفية جمع القرآن، وثانيها: من كثرة القراءات، وثالثها: قوله عليه السلام: «ما وقع في الأُمم السالفة يقع في هذه الأُمّة»، ورابعها: ما أشار إليه من أوّل كلامه من التصريحات الواقعة في طريق الخاصّة على ما زعمه.

فتعيّن الكلام في إبطال كلّ واحدة من الشبهات الأربع فأقول وبالله التوفيق:

فصل [في ردّ ما تمسّك به المعاصر]

أمّا الوجه الأوّل

[وهو ما روى في كيفية جمع القرآن]

فباطل لا يجوز التمسّك بمثله في أدنى جزئيات الأحكام، وكيف في تعظيم أعظم أركان الإسلام، ونبيّن ذلك من وجوه اثني عشر:

الأوّل: ضعف الرُّواة الناقلين والمنقول عنهم، وكونهم ممّن لا يوثق بهم ولا يجوز الاعتماد على خبر واحد منهم، ولا يوجد في تلك الروايات على قواعد المعاصر وسائر الشيعة حديث صحيح ولا حسن ولا موثّق ولا محفوف بقرينة، بل كلُّها في غاية الضعف بإجماع الطائفة المحقّة، فلا يجوز الالتفات إلى شيء منها.

والعمل بخبر الواحد الضعيف جدّاً الخالي عن القرينة غير معقول، خصوصاً في هذا المطلب الجليل.

وكونه احتجاجاً على العامّة بما يعتقدونه وإلزاماً بما يروونَه ويَلتزمونه يوجب عدم كونه حجّة علينا وهو كافٍ لنا في الخلاص منه، وعدم وجوب الجواب عنه؛ على أنّه

ليس بحجّة على العامّة أيضاً، لأنّهم يقولون هذا معارض للإجماع والأخبار الكثيرة وغيرهما من الأدلّة [التي عندهم]، فتعيّن تأويله بما يأتي إيراده.

وكونه موافقاً لروايات الخاصّة كما قاله المعاصر يأتي جوابه إن شاء الله بل تقدّم قريباً، والحاصل أنّه لا حجّة فيه، فتعيّن الاحتجاج بغيره إن وُجِد.

وثانيها: أنّ أكثر هؤلاء الرواة عند التحقيق والنظر الدقيق من أعداء الدين، وكلّهم أو جلّهم من المنافقين أو المرتدّين، ولعلّ ذلك من جملة دسائسهم وأخبارهم الخبيثة المغشوشة التي أرادوا بها إطفاء نور الله بأفواههم ويأبى الله إلّا أن يتمّ نوره، ولها من حيث رواياتهم نظائر كثيرة، وبالجملة كلّ من اطّلع على سوء اعتقاد المخالفين وشدّة عداوتهم للشيعة، بل للأئمّة المعصومين عليهم السلام لم يحصل له علمٌ برواياتهم، بل ولا ظنّ، بل[1] يتعيّن أن يحصل له يقين بخلافها وجزم بنقيضها.

وثالثها: أنّه[2] قد استفاض بل تواتر عن الأئمّة عليهم السلام النهي عن روايات العامّة واستماعها فضلاً عن العمل بها حتّى في فضائل أهل البيت عليهم السلام كما في «عيون الأخبار»[3] وغيره، ووجهه واضح لكثرة ما فيه من الغِشّ والضَّلال، فكيف يعمل بما فيه من الطعن على تواتر القرآن لو كان صريحاً؟!

ورابعها: أنّ بعضها يخالف بعضاً، وإذا تعارضا تساقطا، فيجب اطّراح الجميع والرجوع إلى روايات الطائفة المحقّة[4] والأدلّة الشرعية، ألا ترى أنّ بعضها يدلّ على

---

١. «أ»: – بل.

٢. «أ»: – أنّه.

٣. كرواية البرقي بسنده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام؛ عيون الأخبار: ج ١، باب ٢٨، ص ٢٤٩، ح ١٠.

٤. «أ»: + والإجماع.

أنّ القرآن لم يزل محفوظاً مجموعاً على عهد رسول الله ﷺ وبعده، وبعضها على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الذي جمعه وألّفه وأنّه هو هذا الموجود الآن في أيدي الناس، وبعضها على أنّ الذي جمعه أبو بكر، وبعضها على أنّه عمر وبعضها على أنّه عثمان، وبعضها على أنّه جمع مراراً متعدّدة، وبعضها على أنّه جمع في حضور جميع المسلمين، وفي هذه الصُّوَر معلوم أنّ كلّ من جمعه نقله عن الرسول ﷺ فلا ينافي التواتر[1] ويأتي زيادة تحقيق إن شاء الله.

ولا مانع من الجمع بأن يكون كُتِبَ مراراً متعدّدة، فيفهم من ذلك كونه حينئذٍ في

---

١. فقد بحث جملة من علماء الشيعة هذا الموضوع قديماً وحديثاً وحقّقوا ما يتعلّق به من الروايات المختصّة بجمع القرآن الكريم كالشريف المرتضى (م / ٤٣٦) في كتابه «الذخيرة في علم الكلام»: ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ وابن شهرآشوب (م / ٥٨٨) في «مثالب النواصب»: المخطوط، الورق ٤٧١ من نسخة سپسالار، ومن المتأخّرين: شرف الدين العاملي (م / ١٣٨١) في «أجوبة مسائل جار الله»: ص ٢٥ وجعفر مرتضى العاملي مدّ ظلّه في «حقائق هامة حول القرآن الكريم»: ص ٢٠ ـ ٥٠، وقد استوعب البحث السيّد الخوئي رحمه الله في المقام حيث ذكر رحمه الله إحدى وعشرين رواية من روايات جمع القرآن من صحاح ومسانيد أهل السنّة وبعد البحث فيها وصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ تلك الروايات متناقضة تناقضاً داخلياً فيما بينها، وسجل السيد الخوئي اثني عشر مورداً من موارد التناقض هذا عند مقايسة بعضها مع بعض، كما ولاحظ تعارضها مع الكتاب ومخالفتها حكم العقل والإجماع (انظر: البيان: ص ٢٣٩ ـ ٢٥٧)، وبعد الاستدلال وتفصيل الكلام في هذه الموارد كافة، قال (قده) في نهاية المطاف:

«وخلاصة ما تقدّم، أنّ إسناد جمع القرآن إلى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب والسنة والإجماع والعقل، فلا يمكن للقائل بالتحريف أن يستدلّ به على دعواه، ولو سلّمنا أنّ جامع القرآن هو أبو بكر في أيام خلافته، فلا ينبغي الشكّ في أنّ كيفية الجمع المذكورة في الروايات المتقدّمة مكذوبة، وأنّ جمع القرآن كان مستنداً إلى التواتر بين المسلمين، غاية الأمر أنّ الجامع قد دوّن في المصحف ما كان محفوظاً في الصدور على نحو التواتر» البيان: ص ٢٥٧.

غاية الشهرة فيبطل الاستدلال منها بما ظاهره يوافق المعاصر.

وخامسها: أنّه كيف يتصوّر أن ينقلوا هـذه الروايـات وتكـون نـصّاً في خـلاف اعتقادهم وإجماعهم، بل إجماع جميع[1] المسلمين، ولولا أنّهم [ما] فهموا منها [فهماً] صحيحاً لما نقلوها ساكتين عليها، ولا ينافي ذلك لما رووه أحياناً في الخلافة ونحوها من الاعتراف بالحقّ، لأنّ ذلك موافق للأدلّة القطعيّة، فيحمل على ظـاهره لصـحّته وعدم قبوله للتأويل، فلا يقاس الراجح بالمرجوح، والموافق للحقّ على المخالف، فظهر قبولها للتوجيه من وجوه، وظهور احتمالات فيها تمنع من الاستدلال بها.

وسادسها: إنّ وجود الاختلاف أو[2] الخلاف من جاهل أو معاند لا ينافي التواتر قطعاً، وإلّا لَانتفى التواتر بالكلّية، فإنّ أكثر الناس بل كلّهم جاهلون أو منكرون لأكثر أفراده، وناهيك بمعجزات الرسول والأئمّة عليهم السلام والنصوص عليهم وكثرة الجاهلين بها من الكفّار والعامّة والمعاندين فيها، وعلى تقدير فرض وجود فرد منها لا نزاع فيه ولا خلاف، فهو شاذّ نادر لا يقاس عليه، وليس هو من أحكام الدين قطعاً، فإنّه يوجد من يُنكره من أصله، بل هم أكثر من أهله. وكيف يتخيّل منصف أنّ مجرّد الاختلاف في شيء ينافي تواتره؟! مع أنّ كلّ من ادّعى التواتر ونقل الإجماع عليه من أكابر علماء الخاصّة والعامّة كانوا عالمين ومطّلعين قطعاً على هذا الاختلاف، فكيف يتصوّر منهم هذا الدعوى؟! فهذا إجماع منهم على عدم المـنافاة بين الأمرين. نعم يدلّ على جهل المختلفين فيه ولا محذور فيه، فقد كانوا جاهلين بكثير من المتواترات والضروريات.

فظهر أنّ ما أورده المعاصر لا يصلح للقدح في التواتر.

وسابعها: أنّه لا خلاف ولا نزاع في ثبوت التواتر الآن في هذا القرآن، بل تجاوز حدّ

---

١. «أ»: – جميع.

٢. «أ»: و.

التواتر بمراتب كثيرة جدّاً، والخصم معترف به، وإنّما النزاع في حاله في صدر الإسلام[١]؛ ومع ذلك، كثيراً يقع الاختلاف الآن من العارفين به ـ فضلاً عن غيرهم ـ في كلمة منه بل في آية، ويحصل[٢] التّنازع والتّشاجر حتّى يرجعوا إلى مصحف أو مصحفين فلا يبقى عندهم شكّ في صحّة[٣] ما وافقها، حتّى أنّ المخالف يعرف من نفسه زوال الشكّ بالوجدان، وما المانع من أن يكون ذلك[٤] الاختلاف من هذا القبيل، ويفهم هذا من بعض الأخبار السابقة.

وثامنها: أنّه لا ريب أنّ تلك الأخبار آحاد ضعيفة جدّاً خالية من القرينة كما عرفت، وأكثرها تؤيّد التواتر ولا تنافيه، والذي ظاهره المنافاة في غاية القلّة، فكيف يتصوّر أن يكون الخبر الواحد ينافي المتواتر، أو يصلح[٥] للطعن فيه؟! وما الفرق بينه وبين الأخبار الآحاد التي ترويها اليهود والنصارى في معارضة المتواتر من أخبار النُّبوّة؟! وكذا الأخبار الآحاد التي ترويها العامّة في معارضة المتواتر من أخبار الإمامة، وهل ينافي ذلك تواتر هذين القسمين؟ وهل يشرط في التواتر عدم وجود معارض؟ وما الدليل على ذلك؟ وقد تقرّر أنّ المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه لاستحالة تواطؤهم على الكذب[٦]، ولا يستحيل أن يعارض خبرهم خبر واحد بل خبر جماعة لا يمتنع تواطؤهم عليه.

---

١. أي لا نزاع في تواتره عن المصاحف العثمانية وإنّما النزاع في تواتر ذلك المجموع عن النبي صلى الله عليه وآله. (من مصحح نسخة «أ» السيّد محمّد هادي كرامي).

٢. «أ»: تحصيل.

٣. «أ»: – في صحّة.

٤. «أ»: هذا.

٥. «أ»: يصحّ.

٦. انظر: معجم مصطلحات الرجال والدراية: ص ١٤٥.

ولا يخفى أنّ ذلك ممكن واقع. والفرق بين هذا والسادس واضح ظاهر[1] لا يخفى وإن قاربه.

وتاسعها: على تقدير اعتبار تلك الأخبار نقول: ليس في شيء منها تصريح بنفي تواتر القرآن، بل كلّ واحد منها له وجه صحيح واحتمال قريب، وإذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

أمّا خبر «زيد» وقول: «إنّي أخشى أن يستحرّ القتل بالقرّاء فيذهب كثير من القرآن» فلا يدلّ على عدم التواتر، بل على عدم علم كلّ أحد من المسلمين بالقرآن وهو غير لازم، وأين هذا من ذاك؟! وما المانع أن يكون كلّ سورة بل كلّ آية يعلمها من الصحابة مَن يزيد على عدد التواتر وإن كان يجهلها بعضهم كما في هذا الزمان مع القطع بالتواتر، ولعلّهم خافوا أن يقتل جماعة يحصل بقولهم التواتر ويكمل به، فلا يبقى بعض الآيات متواتراً، هذا مع ما هو معلوم من كثرة الصّحابة وكونهم كانوا يزيدون على مائة ألف رجل بكثير، فيستحيل عدم تواتر القرآن عادة يومئذ مع قطع النظر عن الأخبار.

وقوله: «فتتبّعت القرآن أجمعه» ليس بنصّ على انفراده، بل تقدّم ما يدلّ على أنّه كان يشاركه في الجمع، كثيرون؛ بل تقدّم أنّه كان بحضور أكثر المسلمين بل كلّهم، وإنّما كان «زيد» كاتباً أو بعض الكَتَبَة. والأخبار والآثار تدلّ على أنّه كان في غاية الاشتهار، ولو سلّمنا انفراده بالجمع والكتابة فذلك لا يخرج المتواتر عن كونه متواتراً قبل وبعد، كمن يكتب اليوم مصحفاً وينقله من مصحف آخر ولا يلزم انقطاع التواتر بذلك قطعاً، لأنّ الذين وصل إليهم التواتر منهم، بَقَوا بعده وأخذ الناس منهم لا عنه

---

١. «أ»: ظاهر واضح.

خاصّة.

وقوله: «ووجدت آخر سورة براءة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع غيره» فجوابه أنّه لا يمتنع أن يكون مع ألف رجل قد حفظوها، لكنّهم أرادوا أن يكتبوها من مكان هي مكتوبة ومقروءة على رسول الله ﷺ. فإنّ أكثرهم كانوا يعتمدون على الحفظ دون الكتابة، ومع طول هذه المدّة فالأولى الرجوع إلى الكتابة.

وقد تقدّم ما يدلّ على أنّهم كانوا يعرفون كلّ آية مع مَن وعند مَن هي مكتوبة، وكانوا يرسلون إلى من هي مكتوبة عنده وقد سمعها أو أقرأها على النبي ﷺ وإن كان في مسافة بعيدة. وبالخصوص [الآية من] آخر التوبة والآية السابقة من الأحزاب فإنّه تقدّم أنّهم كانوا يعلمونهما وتركوا لهما مكاناً في المصحف ليكتبوهما فيه، وهذه القصّة دلالتها على التواتر[1] أوضح، ولا أقلّ من الاحتمال المانع من الاستدلال.

وما الفرق بين هذا وبين أن يريد الآن كتابة[2] آية ويكون حاضراً بين جماعة من القرّاء ـ يزيدون على عدد التواتر ـ فيقول: لا أكتبها إلّا من مصحف فيؤتى بمصحف واحد فيكتبها منه؟! وهل ينافي ذلك تواتر هذه الآية؟! على أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، ولعلّ «زيداً» لقلّة تتبّعه أو عجزه عنه لم يجدها إلّا مع واحد، ووجدها باقي المسلمين مع جماعة كثيرة، فقد عرفت أنّه لا ينفرد بذلك.

ومع ذلك فالخبر قد عرفت ضعفه جدّاً وأنّه دعوى من «زيد» غير مسلّمة، بل لها معارضات شتّى، منها ما دلّ على أنّ القرآن كان مجموعاً محفوظاً كلّه ولم يزل كذلك، وغير ذلك ممّا تقدّم.

وقوله: «فكانت الصحف عند أبي بكر ثمّ عند عمر ثمّ عند حفصة» لا يدلّ على

---

١. «أ»: - على التواتر.

٢. «أ»: أحد لكتابة.

عدم نَسخ أحد لها؛ بل لا ريب أنّ الناس كتبوا لها نسخاً كثيرة وبقيت نسخة الأصل محفوظة و[١]بقيت النسخ المكتوب منها عند المذكورين أو عند أربابها احتياطاً في ضبط القرآن وحفظه إلى زمن عثمان ولا أقلّ من الاحتمال.

وأمّا الأخبار الثلاثة التي تلي خبر «زيد» فلا إشكال فيها إلّا في قوله: «إنّهم كانوا لا يكتبون آية إلّا أن يشهد شاهدان» أو «أمروا بذلك إلّا آخر براءة فكتبوها بشهادة شاهد جعله الرسول ﷺ بمنزلة شاهدين» وهذا ليس بنصّ على نفي التواتر لما عرفت سابقاً، ولعلّهم رتّبوا هذه المقدّمات جهلاً منهم أو ظنّاً أنّ بعض الآيات غير متواتر أو خوفاً من زيادة يأتي بها بعض المنافقين أو لأجل الاحتياط وبذل الجهد في التتبّع أو إظهاراً لذلك ولا يستبعد منهم الجهل وقلّة العلم[٢].

وقد روى الخاصّة والعامّة «أنّ أبا بكر نذر أن يذبح جزوراً إذا حفظ سورة البقرة، فحفظها في مدّة عشرين سنة»[٣] وبعد فمن أين ثبت أنّه بقيت منه آيات أو آية واحدة لم يشهد بها شاهدان بل مئة؟! وقد تقدّم في الجواب عن ذلك ما فيه كفاية ودلالة على ذلك بطريق الأولوية وهو الكلام على آخر براءة وغيرها ممّا يجري هنا[٤] على تقدير اعتبار هذه الرواية والإغماض عن ضعفها.

---

١. «أ»: أو.

٢. «أ»: + على قواعد الشيعة بل هو ضروري.

٣. لم أعثر على هذه الرواية ومع النظر أنّ سورة البقرة مدنية وقد مات أبو بكر سنة ثلاث عشرة للهجرة فالتاريخ المذكور في الرواية في مدّة حفظ سورة البقرة ليس بصحيح. وقد ورد نحو هذا في عمر؛ أخرج الخطيب والقرطبي في تفسيره وصحّحه عن ابن عمر قال: تعلّم عمر البقرة في اثنتي عشرة سنة فلمّا ختمها نحر جزوراً. انظر: تنوير الحوالك للسيوطي: ص ٢١٦.

٤. «أ»: هاهنا.

والحاصل أنّ هذه القصّة إن ثبت دلّت على جهلهم بالمتواتر لا على عدم تواتره في نفس الأمر عند غيرهم، بل عند جميع المسلمين، ولا يلزم وصول التواتر إلى كلّ أحد وإلّا لانتفت فائدته ولما أمكن الاستدلال به، ولا يستحيل أن يحتاج العلم بالتواتر إلى توجّه إليه وبحث عنه، فيجهله الجاهل ويعلمه العالم، ولا يبعد أن يكونوا بعد كتابة ما كتبوا، بحثوا عنه وحصل وثبت تواتره عند الجميع.

وأمّا ما نقله عن الحارث المحاسبي فهو حجّة لنا لا علينا، لأنّه يناقض الروايات السابقة والأخبار التي بعدها توافق ما تقدّمها.

وأمّا خبر «حذيفة» مع عثمان، فالجواب عنه مضافاً إلى ما سبق من الوجوه الجارية فيه: أنّ اختلافهم يجوز كونه من حيث زيادة مصاحفهم على هذا المصحف لا بنقصانها، ويكون الزائد تأويلاً، أو قرآناً ويحتمل كون الاختلاف في مجرّد الإعراب ونحو الإمالة والترقيق والإظهار والإدغام وأضدادها، وذلك من لوازم اختلاف الألسن واللغات، ويفهم هذا من آخر الحديث فلا ينافي تواتر هذا القدر الموجود، ولا يلزم وجود زيادة فيه أو تغيير، على أنّ الاختلاف لا ينافي التواتر كما عرفت.

وفي هذا الخبر دلالة على رفع الاختلاف بما كان متواتراً عندهم، وعلى أنّه لم يكن الجمع مقصوراً على واحد، وعلى أنّه لم يحصل المشابهة بين اليهود والنصارى وبين المسلمين، وعلى أنّه لم يغيّر منه شيء ولم يحرّف منه حرف.

وإحراق المصاحف لا يدلّ على الطعن في هذا المصحف بوجه، ولا على وجود زيادة ولا تغيير فيه بشيء من الدلالات.

والكلام في الآية المفقودة من الأحزاب كما مرّ في آخر التوبة من أنّه لا ينافي التواتر بل يؤيّده ويقوّيه.

وكذا ما أخرجه «ابن أشته» وإنّه حجّة لنا لأنّه يدلّ بظاهره على اجتماع الصحابة

كلّهم وقت كتابته. وناهيك بذلك فإنّهم كانوا يزيدون على عدد التواتر أكثر من ألف مرّة.

وأمّا اختلاف واقتتال الغلمان والمعلّمين فلا ينافي ذلك[١]، لاحتمال الوجوه السابقة؛ بل هو دالّ على أنّ ذلك في مجرّد القراءة المذكورة، وما المنع[٢] من حصول اليقين وتمام التواتر بخبر من كانوا ينتظرونه أو حصوله من قبل، في أصل الآية؟ وإنّما الخلاف في نحو إمالة وترقيق وإخراج حرف من مَخرج مخصوص ونحو ذلك.

ولعلّ الوجهين المختلف فيهما كانا ثابتين صحيحين عن النبي ﷺ، وهما من وجوه السَّبعة التي تقدّم الكلام فيها، ويأتي نحوه إن شاء الله تعالى، والخلاف في الترجيح.

على أنّ مجرّد الخلاف لا ينافي التواتر كما عرفت، فلعلّه كان البحث عن التواتر والثبوت فلمّا تحقّق ارتفع الخلاف.

وفي خبر «ابن التين» تصريح ببعض ما تقدّم، وفيه دلالة على التواتر بقوله: «وَقفهم عليه النبي ﷺ» وبقيّة أخبار جمع عثمان واضحة لا تخرج عمّا تقدّم، وفي أحاديث جمع القرآن في زمن الرسول ﷺ دلالة على ما ذكرناه من ظهوره بل تواتره، فإنّ هؤلاء على تقدير الانحصار فيهم كان منضمّاً إليهم من قرّاء أكثر القرآن وأبعاضه على كثرتهم بحيث تجاوزوا حدَّ التواتر كما يظهر ممّا تقدّم وغيره.

وعاشرها: أنّ هذه الأخبار على تقديرٍ محتَمَلة للتأويل كما مرّ، فلا تعارض المعلومات الثابتة بالأدلّة الصحيحة التي لا تحتمل التأويل من الإجماع وغيره[٣] كما تقدّم، ولا ريب أنّه إذا تعارض دليلان أحدهما قابل للتأويل دون الآخر تعيّن العمل

---

١. «أ»: – ذلك.

٢. «أ»: المانع.

٣. «أ»: – من الإجماع وغيره.

بما لا يقبل التأويل، وكان ذلك وحده كافياً في الترجيح، فكيف إذا انضمّ إلى ذلك مرجّحات كثيرة لا تكاد تحصى؟!

وحادي عشرها: أنّ غاية ما يستفاد منها على ذلك الوجه، سقوط بعض الآيات مع عدم صراحتها [و]كما عرفت، معلومٌ عدم منافاته للتواتر ولا يفهم من شيء منها زيادة ولا تغيير ولا تحريف إلّا ما نقله المعاصر في أواخر كلامه عن ابن سيرين أنّ عليّاً عليه السلام قال: «رأيت كتاب الله يزاد فيه، فحدّثت نفسي أن أجمعه فقال أبو بكر: نِعم ما رأيت».

وهذه الروايات ـ إن صحّت ـ فهي دالّة على ما قلناه نحن، من كونه محروساً عن الزيادة والتغيير قطعاً كما هو ظاهر، فإنّ الزيادة إنّما كانت في تلك الصحف المتروكة، ولا يتصوّر شيء من ذلك فيما كتبه عليّ عليه السلام، ويفهم من هذه الرواية أنّ أبا بكر قَبِلَه ورضي به واشتهر وأنّه هو هذا الموجود وهو غاية المراد ولا شكّ في تواتره عنه. ويسقط البحث حينئذ عن تواتره من النبيّ صلى الله عليه وآله إلى عليّ، لعدم الواسطة وكون نقل عليّ أوثق من التواتر، ولا ينافيه الأخبار الباقية من أنّ أبا بكر لم يقبله لاحتمال التعدّد، بأن يكون عليّ كتب نسختين إحداهما خالية من فضائحهم والأُخرى مشتملة عليها فتأمّل.

وثاني عشرها: أنّك قد عرفت أنّ هذه الأخبار مع ضعفها جدّاً، مخالفة للأدلّة الصحيحة السابقة، والأحاديث المشار إليها وغيرها، وأنّ تلك أرجحُ منها؛ فوجب العمل بما تقدّم وترك هذه الأخبار والإعراض عنها، والفرق بين هذا والعاشر واضح، ويأتي ما نحن بصدده إن شاء الله.

وأمّا الوجه الثاني
وهو ما نقله من كثرة القراءات وانقسامها إلى المتواترة والشاذّة

فالاستدلال به على نفي تواتر القرآن أوضح بطلاناً. وأكثر الوجوه السابقة آتية هنا، ولنُشر إلى بعض ذلك وما يتبعه على وجه الإيجاز، وجملة ذلك وجوه اثنا عشر:

الأوّل: جهالة الناقلين بل ضعفهم، فلا يمكن العمل بقولهم وروايتهم في مثل هذا المطلب.

الثاني: أنّه لا يجوز تقليد العامّة في شيء بل يجب العمل بخلافهم، فكيف جاز العمل هنا، بقول هؤلاء الشذاذ الذين خالفوا إجماع الفريقين في الطعن على أعظم أركان الإسلام ـ لو سلّمنا أنّهم طعنوا فيه ـ، مع أنّه ليس كذلك كما يأتي إن شاء الله.

الثالث: ما أورده من العبارات متعارضة؛ فيفهم من بعضها بل من أكثرها أنّ جميع تلك القراءات متواترة أو أكثرها أو الذي بقي منها، وأنّ الذي ترك منها هو الشاذّ، فكيف يجعل كلّها دليلاً على نفي التواتر عن القراءات السبعة فضلاً عن نفي تواتر القرآن؟! مع أنّها دليل على إثباته بطريق الأولوية، ولا يظنّ أنّ مرادهم تواتر القراءات عن صاحبها لعدم فائدته وانتفاء وجوب العمل بقوله؛ بل مرادهم تواترها عن الرسول ﷺ قطعاً. وإذا كانت العبارات قد تعارضت لزم تساقطها على تقدير تساويها، ومعلوم أنّ طرف التواتر هنا راجح بل معارض له عند التحقيق، فسقط الاستدلال.

الرابع: أنّ هذا الاختلاف في القرآن إنّما هو في المصحف العثماني، والمعاصر معترف بتواتره عن عثمان، فلا يصلح هذا الاختلاف دليلاً على تلك الدعوى لعدم مطابقته لها، بل يلزمه حينئذ الاعتراف بعدم منافاته للتواتر الذي هو معترف به.

الخامس: أنّ مجرّد الاختلاف لا ينافي التواتر كما تقدّم؛ بل هو هنا أصحّ، فإنّه لا مانع من الجمع بين الجميع في الجواز.

السادس: أنّ هذا الاختلاف أضعف طعناً ممّا ورد في جمع القرآن، لأنّه في نحو حركة وسكون وإمالة وإدغام وإظهار وإخفاء وإخراج حرف من مخرج مخصوص وتفخيم وترقيق ووقف ونحوها ممّا لا يستلزم زيادة كلمة ولا حرف غالباً، وذلك دليل على حصول غاية الضبط، وذلك الاختلاف مبني على اختلاف اللغات والألسن، فهو ضروري من هذه الحيثية، وهو عند التحقيق من مؤيّدات التواتر لا من منافياته. وكيف يثبتون الحركات والصفات ويتساهلون في الكلمات والآيات؟! على أنّ هذا الضبط زيادة على هذا القدر لا تصل إليه قوّة البشر، خصوصاً مع كثرة أهل الإسلام من العرب والعجم وسائر الأصناف، وذلك مستلزم لاختلاف النطق ببعض الحروف قطعاً كما في قوله تعالى: ﴿وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ﴾[١] على وجه، وهل رأيت أو سمعت أنّ كلاماً أو كتاباً من الكتب السماوية وغيرها قد حفظ هذا الضبط؟!

السابع: أنّه ليس في شيء ممّا أورده دلالة واضحة؛ بل ولا ظاهرة على ما ادّعاه.

أمّا حديث «عمر» فهو على تقدير اعتباره، فيه دلالة على صحّة القراءتين بل سبع قراءات، فأيّ منافاة فيه؟! ولا يلزم في التواتر في الشرعيات تواتره عند كلّ أحد وإلّا انتفت فائدته، ونظير عدم تواتر هذه القراءة عند «عمر» عدم تواتر النصّ عنده، فما أجبتم به أجبنا به.

وما استبعده المعاصر من القول بالتواتر في القراءات ليس بشيء. فإنّ الاستبعاد ليس بحجّة.

---

١. الروم: ٢٢.

وما ذكره من أنّ ما أورده من طرقها لا يخرج عن الآحاد، لا دليل فيه؛

أمّا أوّلاً: فإنّ النقل لم يكن محصوراً فيهم قطعاً فإنّا نعلم بالضرورة أنّ قارٍ قرأ عند أهل بلده بل أهل بلاده واشتهرت قراءته غاية الاشتهار وكانت مَن قَبِلَه إليه أشهر وأظهر، وإنّما اقتصروا على النقل من راويين من أصحابه لأنّهما كانا أشدّ ضبطاً وأظهر اختصاصاً، وأيّ عاقل تتبّع الآثار يُجوِّز الانحصار في اثنين هنا وأنّه ما قرأ عند القارئ غيرهما حتّى مات؟!

وأمّا ثانياً: فما نقله عن ابن الجزري فراجِعْه تَعْلَمْ ذلك، نعم يدلّ على عدم الانحصار في السَّبعة، ولا قصور فيه، كما عرفت سابقاً من أنّه يحتمل أن لا يريد القراءة على وجهين في خمسين قراءة مختلفة، فلا يلزم زيادة القراءات المتروكة لاحتمال كونها ملفّقة من الوجوه أو من جملة الوجوه السبعة التي يجوز القراءة بها لا ممّا يتعيّن القراءة به، إذ لا دليل عليه، ويأتي مزيد تحقيق لذلك إن شاء الله.

الثامن: أنّك عرفت إجماع الخاصّة والعامّة على تواتر القرآن والقراءات، فكيف يجوز حمل كلامهم على خلاف إجماعهم بل إجماع المسلمين؟! مع أنّه ليس بنصّ ولا ظاهر في الخلاف. قال الشيخ أمين الدين أبو عليّ الطبرسي في مجمع البيان:

«إنّما اجتمع الناس على قراءة هؤلاء واقتدوا بهم فيها لسببين:

أحدهما أنّهم تجرّدوا لقراءة القرآن واشتدّت بذلك عنايتهم مع كثرة علمهم، ومن كان قبلهم أو في أزمنتهم ممّن نسب إليه القراءة من العلماء وعدّت قراءتهم في الشواذّ لم يتجرّدوا لذلك تجرّدهم، وكان الغالب على أولئك الفقه أو الحديث أو غير ذلك من العلوم.

والآخر أنّ قراءتهم وجدت مسندة لفظاً أو سماعاً حرفاً حرفاً من أوّل

القرآن إلى آخره، مع ما عرف من فضائلهم[١] وكثرة علمهم بوجوه القرآن.

قال: فإذ قد تَبيَّنت ذلك فاعلم، أنّ الظاهر من مذهب الإمامية أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القرّاء بينهم من القراءات، إلّا أنّهم اختاروا القراءة بما جاز بين القرّاء وكرهوا تجريد قراءة مفردة»[٢].

التاسع: أنّ هذا خبر واحد لا يجوز أن يعارض به ما يثبت[٣] بالتَّواتر، ومجرّد الاختلاف لا ينافيه كما مرّ مراراً.

العاشر: أنّ كلام من نقل عنه صاحبه معروف النسب، فعلى تقدير تصريحه واعتباره لا يقدح في الإجماع كما تقرّر في الأُصول.

الحادي عشر: أنّه لا يستحيل عقلاً ولا نقلاً كون هذه القراءات متواترة عن النبيّ ﷺ كما صرّح به علماء الخاصّة والعامّة، وكثيراً ممّا أورده سابقاً شاهد عليه، وذلك إمّا أن يكون نزل على وجه واحد ثمّ جوّز النبي ﷺ بأمر من الله (الوجه)[٤] الآخر أو الباقي؛ أو قرأ عليه السلام بكلّ واحدة مرّة، أو جبرئيل قرأ كذلك، ولا ينافيه نسبة القراءة فإنّها بسبب الاختصاص والاختيار والإضافة صادقة بأدنى ملابسة، ولا ينافي ذلك تواترها قَبلَه وفي زمانه وبَعدَه، ولا يلزم حرف غالباً مع كثرة القراءات، ولا ينافي ذلك قراءة نصف القرآن بحذف البَسمَلة فإنّ ذلك مستثنى بإجماع أصحابنا ونصوصهم على عدم جواز تركها في الصلاة، فما المانع من أن يكون تواتَرَ عن النبي ﷺ قراءتها تارة

---

١. هكذا في المصدر وفي الأصل: فضلهم.
٢. مجمع البيان: ج ١، ص ٧٩، ط. بيروت.
٣. «أ»: ثبت.
٤. من نسخة «أ».

وتركها في غير الصَّلاة أخرى دلالة ونصّاً منه على الحُكمين، فاختلف القرّاء في الاختيار، وهذا مؤيّد لما نقوله، فإنّ القرّاء لم يجمعوا على البَسمَلَة، والنصوص عندنا دالّة على أنّها من القرآن، فكيف ينبغي الشكّ هنا [فيما] أجمع الفريقان عليه ودلّت عليه الأدلّة القطعية[١]؟ وقد عرفتَ سابقاً أنّ الإمامية روت أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، وروت أيضاً أنّه نزل بحرف واحد، والجمع ممكن بأن يكون نزل على حرف واحد، ونزل أيضاً أنّه يجوز القراءة بسبعة أحرف، فيصدق الخبران من غير منافاة.

قال أبو علي الطبرسي في مجمع البيان:

«الشائع في أخبارهم أنّ القرآن نزل بحرف واحد، وما روتْه العامّة عن النبي ﷺ (أنّه قال) نزل القرآن على سبعة أحرف كلّها شافٍ كافٍ، اختلف في تأويله: فأجرى قومٌ لفظَ الأحرفِ على ظاهره ثمّ حملوا على وجهين:

أحدهما أنّ المراد سبع لغات ممّا لا يغيّر حكماً في تحليل ولا تحريم مثل «هلمّ» و«أقبل» و«تعال»، وكانوا مخيّرين في مبتدأ الإسلام في أن يقرأوا بما شاؤوا منها، ثمّ أجمعوا على أحدها وإجماعهم حجّة (فصار ما أجمعوا عليه مانعاً ممّا أعرضوا عنه)[٢].

والآخر أنّ المراد سبعة أوجه من القراءات وذكروا أنّ الاختلاف في القراءات على سبعة أوجه:

أحدها: اختلاف آخر الكلمة ممّا لا يغيّر صورتها ولا معناها[٣] نحو

---

١. «أ»: - وهذا مؤيّد... إلى القطعية.

٢. من المصدر.

٣. هكذا في نسخة الأصل ونسخة «أ» وفي المصدر: اختلاف إعراب الكلمة ممّا لا يُزيلها عن صورتها في الكتابة ولا يغيّر معناها.

(قوله) «فيضاعفه»[١] بالرفع والنصب.

والثاني: الاختلاف في الإعراب ممّا يغيّر معناها ولا يزيلها عن صورتها نحو قوله ﴿إِذْ تَلَقَّونه﴾[٢] و«إذ تُلْقُونه».

والثالث: الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها ممّا يغيّر معناها (ولا يزيل) صورتها نحو (قوله) ﴿ننشزها﴾[٣] و«ننشرها» بالراء والزاي.

الرابع: الاختلاف في الكلمة ممّا يغيّر صورتها و(لا يغيّر) معناها نحو ﴿إِنْ كانَت إلّا صيحة﴾[٤] و«إلّا زقية».

الخامس: الاختلاف في الكلمة ما يزيل صورتها ومعناها نحو ﴿طَلْحٍ مَنضُود﴾[٥] و«طَلْعٍ».

السادس: (الاختلاف) بالتقديم والتأخير نحو (قوله): ﴿سَكْرَةُ الموتِ بالحَقِّ﴾[٦] و«سكرة الحقّ بالموت».

السابع: الاختلاف في الزيادة[٧] والنقصان نحو قوله «وما عملَت أيديهم» و﴿ما عَمِلَتْهُ أَيْدِيهم﴾[٨] قال الشيخ أبو جعفر الطوسي:

---

١. البقرة: ٢٤٥؛ الحديد: ١١؛ التغابن: ١٧.

٢. النور: ١٥.

٣. البقرة: ٢٥٩.

٤. يس: ٢٩.

٥. الواقعة: ٢٩.

٦. ق: ١٩.

٧. في المصدر: «بالزيادة».

٨. يس: ٣٥؛ مجمع البيان: ج ١، ص ٧٩ ـ ٨٠، ط. بيروت.

وهذا الوجه أملح الوجوه على ما روي عنهم عليهم السلام من جواز القراءة به.
وحمل جماعة من العلماء الأحرف على المعاني والأحكام التي ينظمها القرآن»[١] انتهى.

والذي يدلّ على ما قلناه صريحاً ما رواه رئيس المحدّثين أبو جعفر ابن بابويه في كتاب الخصال، قال: حدّثنا محمّد بن عليّ ماجيلويه، قال: حدّثنا محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن أحمد، عن أحمد بن هلال، عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«أتاني آتٍ (من الله) فقال: إنّ الله (عزّ وجلّ) يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا ربّ وسّع على أُمّتي، فقال: إنّ الله (عزّ وجلّ) يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا ربّ وسّع على أُمّتي فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»[٢].

وفي كتاب الخصال أيضاً: حدّثنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، قال: حدّثنا محمّد بن الحسن الصفّار، عن العبّاس بن معروف، عن محمّد بن يحيى الصيرفي، عن حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الأحاديث تختلف منكم، فقال:

«إنّ القرآن نَزَلَ على سَبعةِ أحْرُفٍ وأدنىٰ ما للإمام أن يُفتي عَلى سبعة وُجوه...»[٣].

أقول: إذا ثبت هذا، فيصدق أنّ السَّبعة أحرف مُنزلة إمّا حقيقة وتفصيلاً [و]إمّا بأن يكون نزل واحداً ثمّ نزل تجويز ستّة ويصدق أنّ السبعة لم ينزل وإنّما نزل واحد

١. مجمع البيان: ج ١، ص ٨٠.
٢. الخصال: ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٤٤.
٣. الخصال: ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٤٣.

كما روى المعاصر سابقاً ولا منافاة بين الأمرين.

الثاني عشر: إنّ هذه العبارات على تقدير كونها حجّة ودليلاً فهي مخالفة للأدلّة الكثيرة التي قد عرفت بعضها، ولا شكّ أنّ هذه ضعيفة عن مقاومتها، بل عن مقاومة واحد منها[١] وأمّا قول المعاصر بعد ذلك «وإذا عرفت أنّ اشتهار قراءات السبعة لا أصل له في مذهبهم فضلاً عن مذهبنا» فهو غريب لأنّ ذلك لا يمكن معرفته ممّا نقله بل الذي[٢] يفهم منه خلافه، فإنّهم صرّحوا بأنّ هذا الاختلاف مأخوذ عن الرسول ﷺ وأنّه قرأ بالوجوه كلّها وجوّزها وأنّه شاع وذاع حتّى تجاوز حدّ التواتر فإن قَبِلَ[٣] كلامهم في أحد الأمرين فَلْيَقْبَل كلامُهم في الآخر وإلّا فلا وجه للاحتجاج، وعبارة [ابن الجزري] صاحب النشر نصّ على صحّة هذه القراءات وتواترها بل تجاوزها حدّ التواتر بمراتب، وفي تواترها إليهم عن النبيّ ﷺ ولا حاجة إلى إعادتها. نعم تدلّ عباراتهم على تواتر قراءات أُخر غير المشهورة، ولا منافاة فيه لما عرفته سابقاً من عدم استلزام الزّيادة على وجهين، وإمكان كونها ملفّقة من الموجود، والطرق المذكورة في [كتاب] الكامل كيف يدّعى عدم وصولها إلى حدّ التواتر مع أنّه لم يجمع جميع الطرق؟! بل معلوم أنّ كلّ كتاب في ذلك المعنى كان مشتملاً على طرق أُخرى، بل لو لم يذكروا لها طرقاً لم يقدح ذلك في تواترها، كما أنّ طرق نقل القرآن عن الصدر الأوّل لم تنقل ولم يدوّن أسماء رُواتها، والمعاصر معترف بتواتره الآن.

وأمّا الاحتجاج في كلامه بوجود الاختلاف على نفي التواتر فقد عرفت جوابه مراراً، وهو معارض بالنصّ على [إمامة] عليّ عليه السلام فإنّ الخلاف هناك أعظم، والشيعة

---

١. «أ»: بياض من «مقاومتها... إلى منها».

٢. «أ»: بياض من «لأنّ ذلك... إلى الذي».

٣. «أ»: بياض من «حتّى تجاوز... إلى قبل».

مجموعون على تواتره، بل جماعة من العامّة قائلون بذلك.

وقوله: «وكونهم لم يكتبوا شيئاً إلّا بشاهدين، على تقدير صدقهم شاهد على عدم تواتره عندهم إلخ» فقد تقدّم جوابه.

والعجب أنّه يستدلّ بجهلهم بالشَّيء، على عدمه في نفس الأمر، ويستبعد عنهم الجهل بالتواتر تارة، وينسب إليهم العلم به أُخرى وأنّهم أظهروا ذلك عناداً، وهو معارض بكثير ممّا نقله وبحال المصحف الآن مع القطع بتواتره، فإنّ كثيراً ما يقع الاختلاف في كلمة أو آية ثمّ يزول الشكّ باتّفاق مصحفين.

وأمّا الوجه الثالث

وهو ما روى أنّ كلّ ما وقع في الأُمم الماضية يقع مثله في هذه الأُمّة حذو النَّعل بالنَّعل والقذّة بالقذّة[١]

والجواب عنه من وجوه اثني عشر:

الأوّل: أنّه يحتاج إلى تصحيح سنده[٢] على مذهب الأُصوليين أو إلى ثبوت كونه محفوفاً بالقرائن ظاهر الدلالة[٣] سالم من المعارض راجح على مذهب الأخباريين كالمعاصر وغيره ومن دون ذلك خرط القتاد، ورواية المخالفين له غير معتبرة بل ربّما كان تضعّفه، والشهرة هنا لا يفيد شيئاً لكثرة المعارضات، على أنّها ليست بأعظم من اشتهار تواتر القرآن، فإن كان حجّة انتقض غرضه.

---

١. قد أورده المجلسي في بحار الأنوار: ج ٢٨، ص ٨ وج ٥١، ص ١٢٨ وأحمد في مسنده: ج ١٨، ص ٣٢٢ رقم ١٨٠٠؛ ط. محقق.

٢. «أ»: – سنده.

٣. «أ»: – ظاهر الدلالة.

الثاني: إنّه من المعلوم الذي لا شكّ فيه أنّه قد وقعت في الأُمم الماضية أحوال متناقضة وأُمور متضادّة في وقت واحد في أُمّتين، فيلزم من ذلك اجتماع النقيضين إن وقع كلّ من القسمين أو الخروج عن ظاهر الحديث وهي كافٍ.

الثالث: إنّ قوله: «يقع مثله» فعل مضارع بمعنى الاستقبال قطعاً، فلعلّ ذلك هنا لم يقع وسوف يقع في وقت آخر فلا يصلح دلالة على وقوعه فيما مضى، ويؤيّد ذلك ما رواه الكليني في الروضة في حديث الصادق عليه السلام مع المنصور أنّه بعد رجوعه سأله بعض أصحابه عن دولتهم إلى متى تكون؟ فأخبر الصادق عليه السلام بعلامات آخر الزمان إلى أن قال: «وإذا رأيت القرآن قد خُلِقَ وأحدث فيه ما ليس فيه ووُجّه على الأهواء»[١] فإنّه يدلّ [على] نفي الزيادة فيه وأنّه سوف تحصل، ومن المعلوم أنّه من زمن الصادق عليه السلام إلى الآن لم يحدث في القرآن شيء من ذلك قطعاً، وإلّا لنقل واشتهر، بل تواتر كأمثاله بل لما دونه.

الرابع: أنّه ليس جميع الأُمم قد حرّفوا كتبهم أو زادوا فيها، بل من المعلوم أنّ كثيراً منهم كانت كتبهم مضبوطة محفوظة فيما بينهم، ولم يغيّروها، فلم لا تكون هذه الأُمّة من هذا القسم خصوصاً مع أنّهم خير أُمّة ونبيّهم أشرف الأنبياء؟![٢] وما الذي أوجب خلاف ذلك واقتضى الجزم به؟! ومعلوم أنّ ترك التغيير في الكتب من جملة ما وقع في الأُمم الماضية، فيلزم وقوعه في هذه الأُمّة، وإن التزمنا بوقوع الأمرين لزم كونهما في وقتين، فحينئذ نقول: وقت التحريف والتغيير متأخّر بدليل ما مرّ، وإن كان

---

١. الروضة من الكافي: ص ٣٧، ح ٧.

٢. ظاهر الرواية يوجب وقوع كلّ حادثة وقع في الأُمم الماضية فمن المعلوم تحريف الكتاب لا يعدّ حادثة وإن كان إطلاقها عموماً. هذا ما سنح بالبال والله أعلم بالحال. (من مصحح نسخة «أ» السيّد محمّد هادي كرامي).

المراد بيان مجرّد الإمكان دون الوقوع، سقط النزاع.

الخامس: أنّ هذا الخبر معارض لأدلّة متعدّدة فلا يمكن التمسّك به لقوّتها وضعفه.

السادس: أنّ المماثلة غير ظاهرة في العموم، فإنّ ألفاظه معدودة في الأُصول وليس هذا منها وإن كان فيه «حذو النعل بالنعل» إلخ لعدم مطابقته للواقع حينئذ، فإنّه لم يتماثل أحوال هذه الأُمّة وأحوال الأُمم الماضية من جميع الوجوه قطعاً، بل ولا من أكثرها فتعيّن حمله على المماثلة من بعض الوجوه، فلعلّ المماثلة هنا في تركهم بعض ما أنزل على نبيّهم حيث لم يدوّنوه قرآناً كان أو تأويلاً منزلاً أو حديثاً قدسيّاً، وإن كان جميع ما دوّنوه قرآناً خالياً من زيادة وتغيير، بل يمكن حمله على الاختلاف في القراءات والحاصل أنّ المماثلة صادقة بأحد هذين الأمرين فلا يمكن الاستدلال به على أكثر من ذلك ممّا لم يتحقّق ولم يثبت.

السابع: أنّه على تقدير كون المماثلة صريحة في العموم لا يمكن[1] حمله على العموم في جميع الوقائع، لأنّه من المعلوم أنّ أشياء كثيرة جدّاً قد وقعت في الأُمم الماضية ولم تقع في مثل هذه الأُمّة، فيجب توجيهه إمّا بأنّه محمول على الغالب، أو على الحكم بإمكان الوقوع دون وقوعه، أو على أنّ ما لم يقع سوف يقع، أو على أنّ المماثلة من بعض الجهات، أو على أنّ ما تحقّق عدم وقوعه مستثنى، وما من عام إلّا وقد خصّ حتّى وهذا العام، وعلى هذا يبتني احتجاج أصحابنا به في أمر الغيبة فإنّ العامّ حجّة مع عدم المعارض هناك كما هو المعلوم في الباقي، ويمكن حمل كلامهم على إثبات الإمكان والردّ على العامّة القائلين بالاستحالة [في الغيبة] وأدلّة الوقوع هناك كثيرة كأدلّة عدم الوقوع هنا، وكيف يمكن إبقاء هذا الخبر على عمومه وظاهره؟! وقد عاش

---

١. قد سقطت من نسخة «أ» من هنا إلى [الوجه] العاشر من جواب المؤلّف عن الوجه الرابع.

آدم عليه السلام ألف سنة وأمرت الملائكة بالسجود له، وعاش من أولاده لصُلبه جماعة كثيرون جدّاً، وعاش نوح عليه السلام ألفين وخمسمئة سنة وكان ولده كافراً ولبث في قومه ألف سنة إلّا خمسين عاماً وهلك قومه بالطوفان، وكلّم الله موسى على الطّور من الشجرة، وألقي إبراهيم في النّار، وأُعطِيَ سليمانُ الملكَ والبساطَ وسخّرتْ له الجنُّ والشياطينُ والريح، وعيسى لم يتزوّج، ويوسف باعدَ إخوتَه، واستبعد كثيرٌ من الأمم غياب أنبياؤهم عنهم جميعاً سنين كثيرة، وكثير من تلك الأُمم مسخوا قِرَدَة وخنازير، وكثيراً أذعَنوا في أنبيائهم بالرّبوبيّة، وأكثرُهم قَتَلُوهم بِالسَّيف، وبعضهم أحرقُوهُم بِالنّار، وبعضهم كانوا يقتلون ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس سبعين نبيّاً، ونُسِختْ جميع شرائعهم أو أكثرُهم بالكلّية، ونزل العذاب على كثير منهم في الدنيا، فمنهم من غرق في البحر غرقاً عاماً، ومنهم من خسفت به الأرضُ، ومنهم من هَلَك بالصيحة، أو بِالطّوفان وكثيراً من الكتب المنزلة كانت بغير العربية وبعضها كان في اثني عشر ألف جلد ثور، وبعضها أُحرق بالكلّية حتّى لم يبقِ أحدُ يعرف شيئاً منه، وقد كان يجتمع في كثير من الأوقات السابقة على زمان هذه الأُمّة أُلوف كثيرة من الأنبياء والأوصياء والأئمّة، وأكثر الأنبياء السابقين كانت دعوتُهم غيرَ عامّة إلى غير ذلك، ومعلوم أنّه لا يقع شيء من الوقائع المذكورة في هذه الأمّة، فلابدّ من الرجوع إلى ما قلناه سابقاً، والفرق بينه وبين ما قبله ظاهر.

الثامن: أنّه خبر واحد فلا يعارض المتواتر ولا يصلح للطعن فيه، وقد عرفت أنّ مجرّد الخلاف لا ينافيه، كالنصّ على عليّ عليه السلام مع أنّ العامّة قد رووا أكثر ممّا سبق نقله عنهم ممّا يدلّ على نفي النصّ وأنّه صلى الله عليه وآله وسلم مات بغير وصيّة.

التاسع: أنّ أسانيد التي وقفنا عليها في طريق الخاصّة ضعيفة وفي طريق العامّة أضعف، فلا يجوز أن يتمسّك بمثله في الطعن على القرآن، والفرق بين هذا والأوّل

أيضاً واضح.

العاشر: أنه قابل للتأويل [بل] للتأويلات، فلا يصلح لمعارضة الأدلّة السابقة التي لا يقبلها لو كان مقاوماً لها.

الحادي عشر: أنّك قد عرفت إجماع الفريقين على خلاف مضمونه هنا فكيف يجوز حمل رواياتهم له على خلاف إجماعهم فتعيّن صَرفه إلى ما ذكرناه سابقاً.

الثاني عشر: أنّا نقول بمضمونه لكنّه تضمّن ما وقع في الأمم الماضية، ومعلوم أنّ الجمع المعرّف يفيد العموم في الإثبات لمعناه أنّ ما وقع في جميع الأُمم الماضية يقع مثله في هذه الأُمّة، فلا يلزم أن يقع في هذه الأُمّة ما وقع في أُمتين منها أو أُمّة، أمّا ما نقص عن جميعهم وما نحن فيه من هذا القسم كما مرّ فهو خارج عن مضمون الحديث، ولم يقل كلّما وقع في أُمّة من الأُمم الماضية بل لو حمل على هذا، كان تأويلاً بعيداً وخروجاً عن الظاهر بغير موجب، ولَكان غيرُ مطابق للواقع كما عرفت، فظهر أنّ الحديث غير صحيح السند، ولا واضح الدلالة، ولا سالم عن المعارض بما هو أقوى منه، فكيف يجوز الاستدلال به.

وأمّا قول المعاصر: لا نقول بإدخال كلام طويل فيه بل نقول بزيادة كلمة أو حرف أو نقصانهما وتبديل حركة، وتغيير آية من مكان إلى آخر.

فيرد عليه أوّلاً: أنّ دليلك يدلّ على حصول الزيادة والتغيير من غير تقييد بكلام طويل أو قصير بل يلزمك القول باحتمال أن لا يكون شيء من هذا القرآن منزلاً أصلاً؛ كما أنّهم غصبوا الخلافة كلّها، وأن لا يكون بقي المعجز أيضاً، ولا يفيده عجز الناس الآن عن المعارضة، لاحتمال كون أهل ذلك العصر أفصح وأبلغ من أهل هذا العصر بمراتب، ولم يقع التحدّي بعد موت الرسول عليه‌السلام بهذا القرآن وإنّما وقع في زمانه بذلك القرآن الصحيح المنزل، ولا يخفى فساد اللازم وبطلانه ضرورة

وثانياً: أنّه لا فرق بين الكلام الطويل والقصير في الفساد، إذ يحتمل على قولك في كلّ كلمة بل في كلّ آية أن تكون زائدة لا أصل لها، فيلزم أن لا يحصل الوثوق بصحّة شيء منه أصلاً، وبطلان اللازم ضروري فكذا الملزوم.

ثالثاً: أنّ التخصيص بحرف وكلمة وحركة لا وجه له، بل كما يحتمل زيادة كلام تامّ بل آية وآيات مفقودة، ولا يفيد شيئاً عجزنا عن المعارضة والإتيان بسورة من مثله كما مرّ.

وأمّا قول المعاصر وأكثر الآيات مصونة عن ذلك كما يعرفه المتتبّع لآثار مهابط وحي الله فليس بشيء:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الأكثرية ممنوعة بل أكثر الآيات لم يرد فيها أثر معتبر في كتاب معتمد.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ورد في تفسير ذلك عن الأئمّة عليهم السلام يحتمل الحمل على التقية كما ذكره المعاصر في مثله، فكيف غفل عن ذلك وحكم بعدم الاحتمال.

وأمّا ثالثاً: فإنّه لا فرق بين الأقلّ والأكثر في أنّ التجويز فيه يستلزم الفساد وعدم الوثوق والاعتماد، فإنّ كلّ آية يحتمل كونها من الأقلّ الذي ليس بصحيح على قولكم ويلزم عدم جواز تلاوة غير المتتبّع له، وعدم جواز قراءة المتتبّع لما لم يُتقنْ صحّته.

وأمّا قوله: إنّا مأمورون بالقراءة بهذه القراءات، فكيف لا يحتمل هذا التقية كما حمل المعاصر ما هو أعظم منه عليها، فيلزم أن لا يجوز التلاوة في غير وقت التقية.

وأمّا رابعاً: فلأنّ تتبّع الآثار لا يفيد اليقين هنا لحصول التعارض فيه في عدّة مواضع، ولأنّ غاية ما تفيد الأخبار أنّهم سألوهم عن كلام ففسّروه لهم ولم يصرّحوا بأنّه قرآن غالباً ولو صرّحوا لاحتمل التقية بزعم المعاصر.

وأمّا خامساً: فلأنّ القرآن لا يثبت آحاداً كما تقرّر في الأُصول بحيث لا يظهر فيه

مخالف.

وأمّا سادساً: فلأنّ الأخبار الكثيرة قد وردت بوجوب عرض الحديث على القرآن، فلو وجب عرض القرآن على الحديث لزم الدور في الجميع أو في الغالب، ولزومه في البعض كافٍ في الفساد، واللازم باطل قطعاً. بيان ذلك أنّهم عليهم السلام قالوا «إذا جاءكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»[1] وعلى قول المعاصر لا يوثق بتنزيل القرآن حتّى يرد فيه حديث أنّه هكذا نزل فأقلّ المراتب أنّ الحديث المتضمّن لإثبات النزول صحّته موقوفة على موافقة القرآن وصحّة القرآن على قول الخصم موقوفة على موافقته وهو دور واضح اللزوم والبطلان.

فإن قلت: هذا يرد على جميع الأخباريين في قولهم أنّه لا يعمل بالقرآن حتّى يعلم تفسيره عن المعصومين عليهم السلام.

قلت: مرادهم أنّه يعرض الحديث على الواضحات والمحكمات من القرآن ولا يعمل في تفسير المتشابهات إلّا بنصّ، بخلاف قول المعاصر فإنّ مراده أنّ كلّ آية من القرآن لا يحكم بصحّة نزولها إلّا بنصّ من الحديث فظهر الفرق، على أنّ الأحاديث الكثيرة دالّة على أنّ كلّ حديث لا يوافق القرآن يجب ردّه وعدم العمل به، فكيف يحكم بصحّة خبر يدل على الطعن في القرآن.

وأمّا سابعاً: فأن يقال: كيف تدّعون حصول العلم واليقين بخبر ضعيف السند يرويه بعض الكذّابين أو الغلاة الملاعين بمجرّد وجوده في بعض كتب الشيعة وتثبتون الفرق به، وتنفون احتمال التقية وتدّعون عدم حصول العلم بالقرآن الذي نقله جميع الخاصّة

---

١. قد تقدّم تخريج مصادر هذا الحديث (بمضمونه) في الفصل الأوّل.

والعامّة وأهل العصمة وجميع الأُمّة، لشبهة ضعيفة جدّاً قد عرفت جملة من معارضاتها واحتمالاتها.

وأمّا ثامناً: فنقول: أي غرض ومصلحة كانت في الاستدلال على نفي تواتر القرآن والطعن فيه والقدح في صحّته، وأي فساد كان في ترك ذلك، وهل حصلتم ما هو أوثق منه ليرجع إليه؟!

وأمّا تاسعاً: فإنّ شأن من يتصدّى لتفسير القرآن أن يذكر في أوّله ما يدلّ على حجّية القرآن وإعجازه وتواتره وشَرَفه ووجوب العمل به، فكيف حَسُنَ أن يجعل مقدّمة تفسيره الطعن فيه والقدح في صحّته بما لا وجه له؟!

وأمّا عاشراً: فإنّك قد عرفت أنّ المعاصر انتهى أمره إلى أن قال: لا يجوز القراءة إلّا بهذا الموجود ولا العمل إلّا به، لكنّه غير معلوم أنّه كلّه قرآن إلّا أنّه بحكم القرآن، وهو ـ مع كونه تحكّماً ـ لا فائدة فيه. وبئست النتيجة في هذا البحث الذي كان مستغنى عنه؛ بل غير جائز، وبعض هذه الوجوه وارد على مجموع كلام المعاصر.

وأمّا قوله: إنّ الإجماع على التواتر كالإجماع على بيعة الأوّل فلا يخفى فساده، وتقدّم الجواب عن مثله، مع أنّه لا حاجة إلى جوابه إذ الإجماع من الطرفين، فكيف يدّعي المشابهة بين الأمرين؟!

وأعجب من ذلك جوابه عن قوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وَإِنّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ وقوله: وهو محفوظ عند أهله إلى أن يقوم القائم[1]. والاستدلال له بقوله عليه السلام «لن

---

١. لأنّ حفظ نسخة كاملة من القرآن الكريم فقط عند أهل البيت عليهم السلام دون عامة الناس لا يلبي الغاية التي أُنزل من أجلها القرآن كي يكون حجة على الناس ولتوضيح أكثر، انظر: سلامة القرآن من التحريف، مبحث «كتاب فصل الخطاب ونقاط مهمة»: ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

يفترقا حتّى يردا عَليَّ الحوض»[١]، وأي مطابقة للدليل والدعوى مع ملاحظة الغائبين؟! وما المانع أن يكون نفي الافتراق إشارةٌ إلى عدم علم أحد بجميع تفسير القرآن وتأويله غيرَ العترة[٢]؟! أو عدم عمل أحد بجميع ما فيه من غير مخالفة لشيء منه، غيرُهم؟ كما يلزم القول به فيما بين ظهور القائم وورود الحوض على قوله واعترافه، والله أعلم.

وأمّا الوجه الرابع

وهو ما ادّعاه من وقوع التصريحات في طريق الخاصّة

فالاستدلال به فاسد من وجوه اثني عشر:

الأوّل: إنّ أكثر ما أشار إليه أو كلّه ضعيف السند لا يصحّ الاستدلال به على مذهب الأُصوليين، معارض بما هو أقوى منه فلا يصحّ الاستدلال به على طريقة الأخباريين، ووجه نقله إرادة بعض الآيات وإيراد سبب نزول بعضها وفيمن نزلت، وذكر بعض المنسوخ تلاوة لا حكماً، أو ذِكرُ وحيٍ أو تأويلٍ نَزَلَ مع التنزيل، ونحو ذلك[٣].

الثاني: أنّه كلّه محتمل للتأويل بل للتأويلات فلا يعارض الأدلّة التي لا تحتمله كما مرّ مثله.

---

١. بل يستدل بهذا الحديث المتواتر لنزاهة القرآن عن التحريف، لمزيد التوضيح انظر: البيان في تفسير القرآن، للسيد الخوئي: ص ٢١١ وما بعدها.

٢. فهذه أيضاً ما أفاده العلامة الطباطبائي في الهامش على الكافي: ج ١، ص ٢٢٨.

٣. فكلامه رحمه الله هذا، حصيلة قول المحققين من الإمامية لعلاج الروايات التي دالّة بظاهرها على التحريف بالنقيصة. انظر: سلامة القرآن من التحريف مبحث «دراسة روايات تحريف القرآن في كتب الشيعة»: ص ٤٠ ـ ٩٠.

الثالث: أنّك قد عرفت أنّه كلّه معارض بما هو أقوى منه من الأدلّة المشار إليها سابقاً، مع ضعفه عن مقاومة واحدة منها.

الرابع: أنّ غاية ما يفهم سقوط بعض من القرآن، لا [ال]زيادة فيه ولا [ال]تغيير كما هو المدّعى، فلا ينافي التواتر، مع أنّه غير صريح في النقص بوجه.

الخامس: أنّ التنزيل أعم من القرآن فيصدق على الكلام القدسي والتأويل المنزل كما ورد التصريح به في كثير، ما أشار إليه المعاصر، ويطلق على معنى التأويل والتوجيه والتغيير والحمل ونحـوها، فيقال «نزّل الشيخ الرواية على كذا، ويمكن تنزيلها عـلى كذا»، وجميع ما روي من طريق الخاصّة محتمل لهذه الوجوه وله قرينة غـالباً، وفي بعضها يحتمل الحمل على أنّ تلك المواضع نزلت كما ورد في الروايـات ثمّ نسـخت فصارت كما هو موجودة في القرآن.

السادس: أنّها متعارضة، لأنّ كثيراً منها مـوجود في مكـانين، وبـينهما اخـتلاف وأحدهما موافق للقرآن كقوله تعالى: ﴿فَمِنْكُم كافرٌ ومِنْكُم مُؤمِنٌ﴾[١] روي هكذا وروي بالعكس كما في «الكافي» في باب واحد[٢] فكيف يوثق بها وكيف يثبت القرآن بمثلها؟!

السابع: أنّها كلّها محتمل لسهو الرواي وغلط الناسخ بقرينة اختلاف النُّسَـخ في كثير من المواضع فكيف يجوز الاعتراض بها على ما اعتنى بضبطه جميع المسلمين؟!

الثامن: أنّها أخبار ضعيفة فكيف يجوز الاعتراض بها على ما أجمع تواتره؟!

التاسع: أنّ الذين رَوَوْها قد صَرَّحوا بتواتر القرآن وخالفوا المعاصر في دعـوى الزيادة والتغيير، فكيف تحمل روايتهم على خلاف اعتقادهم وإجماعهم؟! ألا ترى إلى

---

١. التغابن: ٣.

٢. الكافي: ج ١، ص ٤١٣، كتاب الحجة، باب «فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية».

تصريح الصدوق رحمه الله سابقاً[١] مع روايته لبعض ذلك في كُتُبه[٢]، وكذلك تصريح الكليني رحمه الله في أوائل الكافي[٣] وفيما أورده في كتاب[٤] فضل القرآن، وكذلك جملة من الأصحاب، وإنّما أوردوها لأنّها تدلّ على تفسير بعض الآيات وذكر تنزيل معه تأويل، ولا ينافي ما قلناه قولهم إنّ مذهب الرواي ليس بحجّة لأنّها غير صريحة في خلاف ما قلنا، والحجج عليه كثيرة و[حاصل] المطلب أنّها لا تدلّ على ظاهرها مذهب رواتها كما ادّعاه الخصم[٥]؛ على أنّهم قد رووا معارضات كثيرة لها فلم يجعل ذاك مذهبهم مع أرجحيته من كلّ وجه.

---

١. وهو قوله رحمه الله في كتابه «الاعتقادا». وانظر أيضاً: معاني الأخبار: ص ١٣٣.

٢. انظر: ثواب الأعمال: ص ١١٠ وكتاب الخصال: باب الثلاثة، ص ٢٢٩.

٣. لعل مرادَه ما أورده الكليني في مقدمة الكافي (ج ١ ص ٨) بقوله: «فاعلم يا أخي ـ أرشدك الله ـ إنّه لا يسع أحداً تمييز شيء ممّا اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلّا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه» هذه قاعدة قطعية أخذها الكليني رحمه الله من الأئمة الطاهرين وجعلها في بداية كتابه حتى لو فرض أن هناك روايات في الكافي وردت في التحريف بالمعنى المتنازع فيه فلأنّها معارضة بروايات أُخرى في كتاب الكافي نفسه وهي أكثر عدداً وأقوى متناً ووردت تحت عناوين أكثر وضوحاً حول القرآن من تلك الروايات، فهي ساقطة لا محالة.

٤. انظر: الكافي: ج ٢، كتاب فضل القرآن، ص ٥٩٦ وما بعدها.

٥. هذه من زلّات بعض الأعلام حيث استظهر من ذكر الروايات في الكتب الروائية، مذهب رواتها. انظر: فصل الخطاب: ص ٢٥ وتفسير الصافي: ج ١، ص ٤٧ فإن قصد أصحاب كتب الحديث، جمع الأحاديث فحسب دون أن يكون لهم أدنى تعرُّض للبحث في دلالة الحديث ومضمونه أو علاج تعارض تلك الأحاديث مع الأحاديث الكثيرة لا سيما الأحاديث المتعارضة في نفس الكتب، ومن الواضح عدم اختصاص الإمامية بمثل هذه الكتب التي فيها بعض الأحاديث التي تدل بظاهرها على التحريف ولهذا يقال لهذه الكتب، الكتب الروائية والتفسير بالمأثور.

العاشر: فلو كانت قرآناً لجازت قراءتها بل وجبت، فعلم أنّها تأويل مع تنزيل، أو وحي غير قرآن[١]، أو منسوخة التلاوة.

والحمل على التقية غير ممكن:

أمّا أوّلاً: فلعدم دعوى الخصم له أو عدم تجويزه للتلاوة في غير وقت التغيير، بل قد وافق على الحكم بمضمونها.

وأمّا ثانياً: فلعدم المعارض الموجب للعمل على التقية ونحوها.

الحادي عشر: أنّه قد تقرّر في الأُصول أنّ القرآن لم يثبت آحاداً[٢] ومعلوم أنّ شيئاً من ذلك لم يبلغ حدّ التواتر، وكيف يقال بتواتر شيء منه مع إنكار[٣] تواتر القرآن من

---

١. قال الشيخ المفيد في كتابه «المسائل السروية» ما نصه:

«فإن قال قائل كيف يصحّ القول بأنّ الذي بين الدفتين هو كلام الله تعالى على الحقيقة من غير زيادة فيه ولا نقصان وأنتم تروون عن الأئمة عليهم السلام أنّهم قرأوا: «كنتم خير أئمة أُخرجت للناس» و«كذلك جعلناكم أئمة وسطاً».

وقرأوا: «يسألونك الأنفال» وهذا بخلاف ما في المصحف الذي في أيدي الناس؟

قيل له: قد مضى الجواب عن هذا، وهو أنّ الأخبار التي جاءت بذلك؛ أخبار آحادٍ لا يقطع على الله تعالى بصحّتها، فلذلك وقفنا فيها ولم نعدل عما في المصحف الظاهر على ما أُمرنا به حسب ما بيّناه مع أنه لا ينكر أن تأتي القراءة على وجهين منزلين:

أحدهما: ما تضمنه المصحف.

الثاني: ما جاء به الخبر، كما يعترف مخالفونا به من نزول القرآن على أوجه شتّى...». المسائل السروية: ص ٨٣ ـ ٨٤.

٢. وهذا هو ما أفاده الشيخ الصدوق أيضاً حيث قال ـ وهو في مقام البحث عن زيادات في مصحف الإمام علي ـ: «ومثل هذا كثير كلّه وحي ليس بقرآن ولو كان قرآناً لكان مقروناً به وموصولاً إليه غير مفصول عنه...». (الاعتقادات: ص ١٠١ ـ ١٠٢)

٣. «أ»: - إنكار.

الخصم؟!

الثاني عشر: أنّه ليس شيء من تلك المواضع نصّاً في نفي تواتر القرآن ووجود الزّيادة فيه أو التغيير، بل كلّ موضع محتمل لوجه[١] قريب أو وجوه متعدّدة، فلا يجوز الاحتجاج بها على ما ادّعاه المعاصر.

وفي الروضة من الكافي ما يدلّ على أنّ العامّة قد حفظوا حروف القرآن وضيّعوا حدوده[٢] أي أحكامه وتفسيره، وفيها ما يدلّ على استعمال التحريف فيه بمعنى تغيير التفسير فيه والتأويل بغير علم[٣].

وقد روى العامّة كثيراً ممّا أشار إليه المعاصر من تصريحات الخاصّة كما[٤] ادّعاه وحملوها على بيان من نزلت فيه الآيات وبيان التأويل المنزل مع التنزيل وعلى بيان بعض المنسوخ[٥] وقد حملها على ذلك أيضاً بعض المحقّقين من علمائنا[٦][٧].

واعلم أنّه بعد التتبّع لا يوجد سند صحيح من تلك الأحاديث إلّا نادر ولا يوجد

---

١. «أ»: بوجه.

٢. انظر: روضة الكافي

٣. يتبين من مضامين الروايات والقرائن والشواهد التي فيها، أن لفظة «التحريف» في نوع تلك الروايات بمعنيين: أحدهما حمل الآيات على غير معانيها وهو التحريف المعنوي والآخر بمعنى اختلاف القراءات. انظر: البيان في تفسير القرآن: ص ٢٢٩ وصيانة القرآن عن التحريف: ص ٢٥٩ وسلامة القرآن من التحريف: ص ٧٢ ـ ٧٥.

٤. «أ»: بياض «من تصريحات الخاصّة كما».

٥. انظر: سلامة القرآن من التحريف: ص ١٨٧ ـ ٢٢٣، الفصل السادس «نظرة إلى أجوبة أهل السنّة عن روايات تحريف القرآن».

٦. «أ»: بياض «من بعض المحقّقين من علمائنا».

٧. انظر: سلامة القرآن من التحريف: ص ٢٢٥ ـ ٢٤٠، الفصل السابع «نظرة عابرة إلى أجوبة الإمامية عن روايات أهل السنّة».

فيها أصحّ سنداً ممّا رواه الكليني عن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إنّ القرآن الذي جاء به جبرئيل عليه السلام إلى محمّد صلى الله عليه وآله سبعة عشر ألف آية»[١].

وقد روى العامّة نحوه[٢] وحملوه على المحامل السابقة[٣]، ولا يخفى قربه وضرورة الحمل على مثله، مع احتمال كون المراد[٤] أنّ بعض الآيات معدودة آية واحدة وهو في نفس الأمر آيتان أو ثلاثة أو عشرة، فيكون مخالفة في مجرّد العدد خاصّة، أو المراد بالآية المعجز والبرهان والإخبار[٥] بالمغيبات أو دقائق العلوم ويكون العدد حقيقياً، أو بمعنى المبالغة والتكثير[٦]، فلا يدلّ على حصول نقص، ولو سلّم لم يكن فيه مفسدة

١. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٤، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ٢٨.

٢. لعلّ مراده ما رُوي في الإتقان: ج ١، ص ٧٢ في آخر النوع التاسع عشر والدر المنثور: ج ٦، ص ٤٢٢ وكنز العمال: ج ١، ص ٤٦٠، ح ٢٣٠٩ وص ٤٨١، ح ٢٤٢٧.

٣. فإنّهم قد حملوه على التفسير والتأويل والسنّة والحديث القدسي والمنسوخ التلاوة. انظر: سلامة القرآن من التحريف: ص ٢٠١ ـ ٢١٢ فقد أوردنا محامل أهل السنة بشيء من التفصيل.

٤. «أ»: بياض من «الحمل... إلى المراد».

٥. «أ»: بياض من «بالآية... إلى الإخبار».

٦. أقول: ما أفاده الشيخ الحرّ في علاج هذا الحديث كلام متين وقول رصين ولم يسبق إليها أحد قبله فيما نعلم. وجاءت الرواية في بعض نسخ الكافي سبعة آلاف ـ كما في نسخة المرحوم المحدث الفيض الكاشاني (انظر: الوافي: ج ١، ص ٢٧٤، تفسير الصافي: ج ١، ص ٤٩) ـ وتكون الرواية حينئذٍ في مقام بيان الكثرة والتقريب لا تحقيق العدد لأنّ عدد آي القرآن بين الستة والسبعة آلاف وقد جزم العلّامة الشعراني في تعليقه على شرح الكافي للمولى صالح المازندراني بأنّ لفظ «عشر» من زيادة النساخ أو الرواة... (انظر: شرح جامع: ج ١١، ص ٧٦). وأرى أنّه لا يمكن إطلاقاً الالتزام بمفاد هذا الحديث القائل بأن في القرآن سبعة عشر ألف آية والدليل على ذلك أنّ طريقة الأئمّة الطاهرين عليهم السلام مشهودة للجميع فإنّهم لا يتكلّمون عن أمر عظيم ـ وهو تحريف القرآن ـ بشكل مبهم بدون ذكر دليله وبيان أحد ⇦

بخلاف الزيادة.

وروى الكليني عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«ما ادّعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّه (كما أنزل) إلّا كذّاب، وما جمعه وحفظه كما أنزله الله (تعالى) إلّا عليّ (بن أبي طالب) والأئمّة (من بعده) عليهم السلام»[١].

وعنه عليه السلام:

«ما يستطيع أحد أن يدّعي أنّ عنده جميع القرآن (كلّه)، ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[٢].

أقول: يحتمل أن يراد جمع علوم القرآن وتفسيره، أو أنّه ما حفظه أحد غيرهم كما أنزله الله من التنزيل والتأويل المنزل، أو على ما أنزله الله أي ترتيب النزول من التقدّم

⇦مصاديقه في الاقل، وإلّا لأوقعونا في حيرة كبيرة.

ولا توجد رواية واحدة في مصادر الشيعة المعتبرة وغير المعتبرة تثبت أنّ القرآن الموجود قد حذفت منه آية بتمامها ـ سوى بضع روايات تسربت من كتب أهل السنة إلى بعض مصادر الشيعة ـ كي يكون ذلك مصداقاً لحذف ما يقارب ثلثي القرآن، بل انّ كلّ روايات هذا الباب، كما لاحظنا في الطوائف المختلفة من الرّوايات، إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على حذف كلمات أو حروف من الآية، لا حذف آية أو آيات بتمامها، وتلك الرّوايات أيضاً مع التنبّه إلى أدلّة صيانة القرآن عن التّحريف، والشواهد والقرائن الداخلية والخارجية تعتبر من جنس المصداق، أو بيان سبب النزول أو التأويل أو التنزيل (أي شرح المراد) أو القراءات وغير ذلك.

ثم كيف يمكن الاعتماد على خبر الواحد في إثبات نقص أكثر من عشرة آلاف آية من القرآن الكريم بدون إثبات ولو مصداقٍ واحد من هذا النقص، وعدم وجود مصداق واحد من هذا النقص خير شاهدٍ على أن نحكم بوضع هذا الخبر أو خطأ الراوي، وعلى فرض صحة صدوره وعدم خطأ الراوي فإنّ الإمام الصادق عليه السلام في مقام تحديد كل ما نزل من الله من الوحي القرآني وغير القرآني، وهذا ما احتمله أيضاً الشيخ أبو جعفر الصدوق.

١. الكافي: ج ١، ص ٢٢٨، كتاب الحجّة، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمّة، ح ١.

٢. نفس المصدر: ج ١، ص ٢٢٨، كتاب الحجّة، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمّة، ح ٢.

والتأخّر، أو من الناسخ والمنسوخ[١]، وبعد التنزيل غاية ما يفهم منهما سقوط البعض لا الزيادة في الموجود، هذا مع ضعف السندين[٢] وكذلك كلّ ما أشار إليه أو أكثره[٣].

وما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره والطبرسي في الاحتجاج قابل للتأويل ببعض ما مرّ، مع عدم إمكان الاعتماد على الكتابين المذكورين في مثل ذلك المطلب، والشكّ في تواتر جملتهما وتفاصيلهما كما ذكره بعض المحقّقين[٤].

---

١. أقول: قد عقد الكليني ﵀ في كتابه باب «لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمة ﵈ وإنّهم يعلمون علمه كلَّه» وأورد فيه ستّ روايات، فالروايتان الأوليان مجملتان والأربعة الباقيات في مقام شرح وتفصيل الأوليين وقد يعطى نفس عنوان الباب الإجمال والتفصيل وفي المجموع فإنّ هذه الأحاديث تثبت أنّ القرآن الكريم من جهة تنزيله وتأويله وعلوم ظاهره وباطنه عند الأئمّة الطاهرين.

٢. انظر: مرآة العقول: ج ٣، ص ٣٠ و٣٢ قد حكم العلّامة المجلسي بضعف الحديث الثاني والمختلف فيه (بين الصحة والضعف) في الحديث الأوّل.

٣. والدليل على قوله ﵀، مصادر وكتاب فصل الخطاب وأسانيد رواياتها فإنّ كلّ من يتصفّح كتاب فصل الخطاب الذي أورد بزعمه كلّ الروايات التي تدلّ على التحريف، يجد أنّ هذا الكتاب مشحون بروايات ضعاف سنداً وأكثرها من كتب المراسيل مصدراً. انظر: آلاء الرحمن للعلامة البلاغي: ص ٢٦ وحاشية الوافي، للعلامة الشعراني: ج ٢، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤ لا سيّما كتاب «القرآن الكريم وروايات المدرستين» للسيّد المرتضى العسكري فإنّه قد بحث في سند الروايات ومصادرها ومتنها واحداً بعد واحد.

٤. أقول: ما أفاده ﵀ بالنسبة إلى تفسير [المنسوب إلى] القمي والاحتجاج للطبرسي في محلّه. التفسير الذي نُسميه اليوم، تفسير القمي هو من صنع تلميذه «أبي الفضل العباس بن محمّد العلوي» قسط منه من شيخه علي بن إبراهيم القمي وقسط وافر من سائر الروايات والآراء ضمّه إليه أبو الفضل وأكمله ومن الشواهد عليه تصريح مؤلّف هذا التفسير في بعض الموارد بأنّ ما أورده في تفسيره ليس في رواية عليّ بن إبراهيم كعبارته هذا: «... فيه زيادة أحرف لم تكن في رواية علي بن إبراهيم» (ج ٢، ص ٣٦٠) وكذا كتاب الاحتجاج للطبرسي فإنّ رواياته مرسلة وفيه من التفردات ما ليس في مصادر أُخرى.

وفي التهذيب عن الهيثم بن عروة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿فاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وَأَيْدِيَكُم إِلَى المَرافِقِ﴾[١]، قال:

«ليس هكذا تنزيلها إنّما هي: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق»[٢].

وحمله الشيخ على أنّ ذلك قراءة[٣] وقال العلّامة في المختلف:

«لا يقال هذا (الحديث) يعارض المتواتر من القرآن فلا يجوز العمل به، لأنّا نقول إنّا نتأوّله على معنى ليس هذا معنى تنزيل أو تأويلها، ثمّ فسّره (عليه السلام) بأنّ المراد بـ«إلى» (معنى) «من» فإنّ حروف الجرّ يقام بعضها مقام بعض»[٤] انتهى.

وقد تقدّم أنّه يستعمل التنزيل في مثل ذلك، فيقال: «نزلوا هذه الرواية على كذا ويمكن تنزيلها على كذا»[٥] وكلّ ما ورد في مثل ذلك ضعيف جدّاً لا يأبى [عن] التأويلات السابقة وأمثالها. ولو ثبت لفظ التغيير والتبديل لأمكن حمله على مجرّد إسقاط البعض، فإنّه قسم منه ولا مفسدة في تجويزه إن تمّ دليلُه.

تمّت الرسالة الشريفة العالية، والحمد لله وحده، والصَّلاة والسَّلام على محمّد وآله أجمعين الطاهرين، سنة ١٠٨٦ في تاريخ غرّة شهر جمادى الآخر ختم بالخير

---

١. المائدة: ٦.

٢. تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٥٧، رقم ١٥٩ بتحقيق الخرسان.

٣. نفس المصدر.

٤. مختلف الشيعة: ج ١، ص ١١٠.

٥. وانظر أيضاً ما أفاده السيد العلامة الخوئي في «البيان في تفسير القرآن» في هذا المقام (ص ٨٥) وما أوردنا في سلامة القرآن من التحريف، بحث «دراسة عن مفهوم التنزيل»: ص ٥٩ ـ ٦٣.

والظفر[١].

---

١. جاء في النسخة المعتمدة ما يلي: بسم الله الرحمن الرحيم قد عورض ما في هذه الأوراق من البداية والنهاية بنسخة كتبت من خط شيخنا المؤلّف دام ظلّه فصحّ إن شاء الله إلّا مواضع عديدة وضعت عليها علامة الشكّ وسهو القلم وطغيان البصر قد تعرض ذات البشر مع ضيق المجال وتفرّق الحال وتشتت البال. فالمرجو من إخوان الدين سيّما السيّد الأعزّ الأمجد أطال الله بقاءه أن يعذرني ويدعو لي بإقالة الهفوات والعفو عن الحوبات في مظانّ الإجابات ومواطن الإنابات. حرّره بيمناه الجانية الفانية أحقر عباد الله إلى رحمة ربّه الغني ابن محمّد مهدي محمّد فاضل المهدي في سنة سبع وثمانين بعد الألف من الهجرة.

القسم الثاني

التفسير

أجوبة مسائل الشاه فضل الله

(أجوبة المسائل الثلاثة)

تأليف

محمّد بن الحسين العاملي المعروف بالشيخ البهائي

(المتوفى ١٠٣١)

تحقيق

الشيخ مهدي الكرباسي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد المرسلين وخاتم النبيّين محـمّد وآله الطيّبين الطاهرين المعصومين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المؤلِّف والمؤلَّف

أمّا المؤلِّف فهو محمّد بن الحسين الحارثي العاملي المشتهر بالشيخ البهائي (المتوفّى ١٠٣٠)، ولا مجال هنا للكلام حول شخصيته وآرائه وتلامذته وتراثه العلمي الضخم وخطورة دوره في المدرسة الفكرية الجديدة في عصره، لأنّه تكرار للمكررات.

وأمّا المؤلَّف فهو من التراث التفسيري للشيخ، وقد صنّف الشيخ رسائل متعدّدة في التفسير، التي طبعت بعضها ولكن أكثرها إلى الآن مخطوطة، منها هـذه الرسـالة المسماّة بأجوبة مسائل الشاه فضل الله، قد كتبها في أجوبة المسائل الثلاث التي سأل عنها الشاه فضل الله:

أ ـ حول قول البيضاوي والفخر الرازي في تفسير آيـة ﴿وما أنزل على الملكين

ببابل هاروت وماروت﴾[1].

ب ـ حول قول الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان عند تفسير آية ﴿ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بوادٍ غير ذي زرع﴾[2].

ج ـ حول رأي بعض العلماء في تفسير آية الإفك ﴿أولئك مبرّؤن ممّا يقولون لهم مغفرة ورزق كريم﴾[3].

وقد اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على نسختين من مكتبة جامعة طهران:

أ ـ نسخة ضمن مجموعة برقم ٢ / ٧٠١٧، التي كتبها محمّد صادق بن أبي القاسم الموسوي سنة ١١٢٢ وجعلنا هذه النسخة أصلاً لنا.

ب ـ نسخة ضمن مجموعة برقم ٨ / ٦٩٦٦ وجعلنا رمزها «ب».

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مهدي الكرباسي

١٠ / ١١ / ٨٤

١. البقرة: ١٠٢.

٢. إبراهيم: ٣٧.

٣. النور: ٢٦.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أمّا بعد الحمد والصلاة وإبلاغ السلام إلى الأخ الأعزّ الفاضل[١] الفقيه النبيه الجليل النبيل[٢] الألمعي ـ أدام الله فضله وأجزل نُبله ـ فالمنتهى لديكم أفاض الله نعمه عليكم إنّه قد وصل إلى المحبّ الحقيقي ما أدرجتموه في مكاتيبكم الشريفة من المسائل التي التمستم كشف معانيها[٣] ورفع حجابها، فقابلت التماسكم بالقبول والامتثال، وحرّرت ما سنح بالبال الكثير الاختلال، وأنا أورد كلامكم سلّمكم الله بلفظه ثمّ أردفه بالجواب، راجياً سلوك جادة الصواب.

السؤال الأوّل:

قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وما أنزل على الملكين﴾[٤] «وما روي من أنّهما مُثّلا بشرين وركّب فيهما الشهوة، فتعرضا لامرأة يقال لها: «الزهرة» فحملتها

---

١. ب: الكامل.
٢. ب: الزكي الذكي.
٣. ب: نقابها.
٤. البقرة: ١٠٢.

على المعاصي والشرك، ثمّ صعدت [إلى][١] السماء بما تعلمت منها، فمحكيّ عن اليهود ولعلّه من رموز الأوائل وحلّه لا يخفى على ذوي البصائر»[٢] بيّنوا[٣] حقيقته حتى نصير من ذوي الأبصار.

الجواب: لا بأس بإيراد هذه القصّة على وفق ما رواه علماء العامّة وذكر ما لنا عليهم فيها من الكلام، ثمّ الاشتغال بشرح الرمز المذكور.

فنقول: قد رووا أنّه تعالى لمّا قال للملائكة: ﴿**إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة**﴾[٤] وكانوا قد استفادوا من اللوح المحفوظ أنّه سبحانه يجعل في ذلك الخليفة وفي ذريّته القوّة الشهوانيّة والغضبيّة، قالوا[٥] ـ على سبيل التعجّب والاستكشاف عن سرّ ذلك ـ: ﴿**أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك**﴾[٦] أي نحن أولى بخلافة الأرض، لأنّنا معصومون عن المعاصي فلا يقع منّا فساد، فأجابهم سبحانه بقوله جلّ وعلا: ﴿**إنّي أعلم ما لا تعلمون**﴾[٧].

ثمّ بعد مجئ آدم على نبيّنا[٨] وعليه السلام إلى الأرض، وانتشار ذريّته في أكنافها كان الكرام الكاتبون يصعدون بصحائف أعمالهم الخبيثة، فيطّلع عليها الملائكة

---

١. ما بين المعقوفين من المصدر.
٢. تفسير البيضاوي: ج ١، ص ٧٩.
٣. ب: + لنا.
٤. البقرة: ٣٠.
٥. ب: فقالوا.
٦. البقرة: ٣٠.
٧. البقرة: ٣٠.
٨. ب: وآله.

ويقولون: لو كنّا في مكانهم وكان فينا ما كان[1] فيهم من القوّة الشهوانيّة والغضبيّة لحفظنا أنفسنا من معاصي الله سبحانه، ولم نتبع حظوظ أنفسنا كما اتبعها بنو آدم، فأراد الله سبحانه تعريفهم بأنّهم لو كان لهم تينك القوّتين لفعلوا ما فعلوا، فقال لهم: اختاروا من بينكم ملكين من أعظم الملائكة، لأجعلَ فيهما قوّتي الشهوة والغضب كما في أولاد آدم وأرسلهما إلى الأرض.

فاختاروا هاروت وماروت، فمثّلهما[2] بصورة البشر وأرسلهما[3] إلى الأرض، وأمرهما أن يحكما بين الناس بالحقّ، ونهاهما عن الشرك وقتل النفس بغير حق والزنا وشرب الخمر، فعشقا إمرأة جميلة تسمّى «بيدخت» فراوداها عن نفسها وزنيا بها وشربا الخمر وقتلا نفساً بغير حقّ وسجدا للصنم، ثمّ إنّ تلك المرأة تعلّمت منهما الاسم الأعظم وتابت وعرجت ببركته إلى السماء، فجعلها الله سبحانه كوكباً وهو[4] «الزهرة».

ثمّ إنّه تعالى خيّر الملكين بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا فهما معلّقان ببابل يعلّمان الناس السحر، فهذه القضية فيما[5] رواه قدماء المفسّرين من العامّة[6] عن ابن عباس ﷺ ولم يرتض بهذه الرواية متأخّروهم.

---

١. ب: - كان.

٢. ب: + الله.

٣. ب: وأهبطهما.

٤. ب: وهي.

٥. ب: هي ما.

٦. تفسير الثعلبي: ج ١، ص ٢٤٥ و٢٤٦؛ تفسير ابن أبي حاتم: ج ١، ص ١٨٩؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ١، ص ٤٥٦.

وأطنب الفخر الرازي[١] وغيره في تزييفها وقال: «إنّها فاسدة مردودة غير مقبولة لوجوه ثلاثة:

الأوّل: ما ثبت من[٢] أنّ الملائكة معصومون عن كلّ المعاصي، فكيف يصدر عنهم هذه الكبائر.

الثاني: إنّ القول بتخيير الملكين بين عذاب الدنيا والآخرة فاسد، بل كان الأولى أن يخيّرا بين التوبة والعذاب، لأنّ الله تعالى خيّر بينهما مَن أشرك به طول عمره، فكيف يبخل عليهما بذلك؟

الثالث: إنّ من أعجب الأمور قولهم: إنّهما يعلّمان الناس السحر حال كونهما معذّبين ويدعوان إليه وهما يعاقبان» انتهى كلامه.

وفي كلّ من هذه الوجوه نظر:

أمّا **الأوّل** فلأنّه لم يثبت بقاؤهما على العصمة بعد أن مثّلهما الله سبحانه بصورة البشر وركّب فيهما قوّتي الشهوة والغضب وجعلهما كسائر بني آدم كما يظهر من القصّة.

وأمّا **الثاني** فلأنّ التخيير بين التوبة والعذاب وإن كان هو الأصلح بحالهما لكن فعل الأصلح[٣] غير واجب عليه سبحانه على مذهب هذا المفسّر، بل فعل الأصلح الذي من هذا القبيل غير واجب عندنا أيضاً، فإنّا لا نوجب عليه سبحانه كلّما هو أصلح بحال العبد[٤] كما ظنّه مخالفونا، فشنّعوا علينا بما شنّعوا، بل إنّما نوجب عليه سبحانه كلّ

١. التفسير الكبير: ج ١، ص ٦٣١.

٢. ب: – من.

٣. ب: + مطلقاً.

٤. ب: العباد.

أصلح لو لم يفعله لكان مناقضاً[١] لغرضه كما ذكرته في الحواشي التي علّقتها على تفسير البيضاوي.

ولعلّه سبحانه لم يلهمهما التوبة وأغفلهما عنها لمصلحة لا يعلمها إلّا هو، فلا بُخلَ منه سبحانه على هذا التقدير.

وأمّا **الثالث** فلأنّ التعليم حال التعذيب غير ممتنع.

[بل ظنّي أنّ تزييف الفخر الرازي لهذه الرواية هو الباعث على عدول البيضاوي على حمل هذه القصّة على ظاهرها وتنزيلها على محض الرمز][٢] والذي سمعته من والدي قدس الله روحه في حلّه أنّه إشارة إلى أنّ الشخص العالم الكامل المقرّب من حظائر القدس قد يوكله إلى نفسه الغرارة ولا تلحقه العناية والتوفيق، فينبذ علمه وراء ظهره ويقبل على مشتهياته الحسيّة الخسيسة ويطوي كشحه عن اللذات الحقيقية والخزائن العليّة[٣]، فينحط إلى أسفل سافلين، والشخص الناقص الجاهل المنغمس في الأوزار[٤] قد يختلط بذلك الشخص العالم قاصداً بذلك الفساد والفحشاء، فيدركه توفيق إلهي، فيستفيد من ذلك العالم ما يضرب بسببه صفحاً عن أدناس دار الغرور وأرجاس عالم الزور، ويرتفع ببركة ما تعلّمه[٥] عن حضيض الجهل والخسران إلى أوج العزّة والعرفان، فيصير به المتعلّم في أرفع درج العلاء والمعلّم في أسفل درك الشقاء.

---

١. ب: منافياً.

٢. ذكر هذه الجملة في «ب» قبل جملة: وفي كلّ من هذه الوجوه نظر.

٣. ب: والمراتب العلمية.

٤. ب: الأقذار.

٥. ب: يتعلّمه.

هذا[١] ورأيت في بعض التفاسير أنّ المراد بـالملكين المـذكورين الروح والقـلب، فإنّهما في[٢] العالم الروحاني أهبطا إلى العالم الجسماني لإقامة الحقّ، فافتتَنا بزهرة الحياة الدنيا، ووقعا في شبكة الشهوة، فشربا خمر الغفلة وزنيا ببغيّ الدنيا الدنية وعبدا صنم الهوى وقتلا نفسهما بحرمانها من النعيم الباقي، فاستحقا أليم النكال ومضيق العقاب.

وهذه القصّة كما رواها علماء العامّة عن ابن عباس، فقد رواها علماؤنا ـ قدّس الله أرواحهم ـ عن الإمام أبي جعفر محمّد الباقر[٣] عليه السلام[٤] وذكرها الشيخ الجليل أبو علي الطبرسي في مجمع البيان[٥]، لكن بين ما رواه العامّة وبين[٦] ما رواه أصحابنا اختلاف يسير، فإنّ الرواية التي رواها أصحابنا ليس فيها أنّهما يعلّمان الناس السحر في وقت تعذيبهما، بل هي صريحة في أنّ التعليم كان قبل التعذيب، وكذلك ليس فيها أنّ تلك المرأة تعلّمت منهما الاسم الأعظم وصعدت ببركته إلى السماء.

والحاصل أنّ هذه القصّة مرويّة من طرقنا وطرق العامّة معاً[٧] وليست من جملة الحكايات الغير المسندة[٨] كما يـظهر مـن كـلام الفـاضل الدواني في شرح العـقايد العضدية حيث قال: «إنّ هذه القصة ليس في كتاب الله ولا في سنّة رسوله ما يدلّ على

---

١. ب: – هذا.

٢. ب: من.

٣. في ب: جعفر بن محمّد والصحيح كما في مجمع البيان نقلاً عن العياشي ما أثبتناه من نسخة «ألف».

٤. ب: عليهما السلام.

٥. مجمع البيان: ج ١، ص ٣٣٩.

٦. ب: – بين.

٧. ب: أيضاً.

٨. ب: إلى سند.

صدقها، ثمّ إنّه استدلّ على أنّه من جملة الأكاذيب بأنّ تمكّن تلك المرأة من الصعود إلى السماء بما تعلمته من الملكين أعني الاسم الأعظم وعدم تمكّنهما من ذلك مع علمهما به غير معقول».

ولا يخفى أنّ دليله هذا إنّما يتمّ لو ثبت أنّه ـ جلّ اسمه ـ لم يُنسهما الاسم الأعظم بعد اقترافهما تلك الكبائر العظيمة واستحقاقهما الطرد والخذلان، ودون ثبوته خرط القتاد.

السؤال الثاني

عن قول صاحب مجمع البيان[١] ﷺ في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ: ﴿ربّنا إنّي أسكنت من ذريّتي بوادٍ غير ذي زرع عِند بيتك المحرم﴾[٢] يسأل فيقال: كيف سمّاه بيتاً ولم يبنِهِ إبراهيم عليه السلام بَعْدُ ؟

وأجيب بأنّ البيت قد كان قبل ذلك وإنّما خرّبه طسم و[٣]حم ويس؛ ما المراد من هذه الكلمات ؟

الجواب: إنّ طسم بفتح الطاء وإسكان السين طائفة من طوائف قوم عاد، وجَدِيس بالجيم المفتوحة والدال المهملة المكسورة والياء المثناة التحتانية الساكنة طائفة أخرى، وهاتان الطائفتان يقال إنّهما كانتا خرّبتا[٤] الكعبة المقدّسة قبل زمان إبراهيم على نبيّنا وعليه السلام.

وما في نسختكم ـ أدام الله أيّامكم ـ من لفظ حم ويس من تصرّف النسّاخ، فكأنّهم لمّا رأوا طسم في أوّل الكلام ويس في آخره ظنّوا أنّ المتوسط بين ذينك

١. مجمع البيان: ج ٥ و٦، ص ٤٨٩ و٤٩٠.
٢. إبراهيم: ٣٧.
٣. ب: - و.
٤. ب: كانا قد خرّبا.

اللفظين أعني صورة جد ينبغي أن تكون حم، فكتبوها على وفق ظنّهم الفاسد وكم للنسّاخ من هذا القبيل من تصرّفات مفسدة توجب الإشكال على الناظرين.

هذا والظاهر أنّ هذا الجواب الذي ذكره شيخنا الطبرسي ـقدّس الله روحه ـ مبني على أنّ شيئاً من أساس البيت وقواعده كان باقياً كما ورد في بعض الروايات لا أنّه كان قد عدمت آثاره بالكلّية، ليحتاج إلى التكلّف التامّ في إطلاق البيت عليه.

فإن قلت: ذكر بعض المفسّرين أنّ صدور ذلك الكلام عن إبراهيم عليه السلام[١] إنّما كان بعد بنائه البيت، فلِمَ لم يذكر الطبرسي رحمه الله هذا الجواب الخالي عن التكلّف؟

قلت: سبب إهماله ذلك وحكمه بأنّ ذلك[٢] الكلام إنّما صدر عنه عليه السلام قبل بنائه البيت ما تضمّنه[٣] رواية هشام عن الصادق عليه السلام من أنّ إبراهيم عليه السلام لمّا أتى بهاجر وإسماعيل ـوهو طفل صغير ـ إلى أرض مكّة أنزلهما[٤] موضع البيت ولم يتوقف عندهما، لأنّه كان قد[٥] عاهد سارة أن يرجع من فوره، فرجع من غير توقف، فلمّا بلغ جبل كدى[٦] قال ذلك الكلام، ولم يبن الكعبة إلّا بعد بلوغ إسماعيل مبلغ الرجال.

وهذه الرواية حسنة الطريق وبعد ورود مثل هذا الخبر المعتبر عن أئمّة الهدى ـسلام الله عليهم ـ كيف يلتفت إلى ما أورده ذلك المفسّر، فلا مندوحة عن ارتكاب ذلك التكلّف.

ولا يبعد أن يجاب عن ذلك الإشكال بجواب آخر ولعلّه أخف مؤونة وتقريره: أنّه

---

١. ب: لعلّه.

٢. ب: هذا.

٣. ب: تضمّنته.

٤. ب: + في.

٥. ب: قد كان.

٦. ب: كذى.

قد روى ثقة الإسلام ـطاب ثراهـ في الكافي عن الصادق عليه السلام: «إنّ في السماء السادسة بيتاً يسمّى «الضراح» وهو البيت المعمور يطوف به كلّ يوم[١] سبعون ألف ملك وإنّ الله سبحانه أمر إبراهيم عليه السلام أن يبني الكعبة بحذائه»[٢]، فيمكن أن يكون مراده عليه السلام بقوله عند بيتك المحرّم أي بحذائه وعلى موازاته.

وما يتراءى من زوال المحاذاة في الأغلب لحركة الفلك غير قادح، إذ يكفي محاذاته في كلّ دورة مرة، على أنّ سكون الفلك السادس وحركة المشتري فيه على سبيل السباحة كالسمك في الماء ممّا لم يقم إلى الآن دليل على امتناعه، وأدلّة عدم قبول الأفلاك[٣] الخرق كلّها مدخولة، ولذلك جوز قدماء الحكما كما يحكى عن أفلاطون وغيره أن يكون سير جميع الكواكب على سبيل الخرق وما ورد في القرآن المجيد في قوله تعالى: ﴿إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتثرت﴾[٤] وقوله سبحانه: ﴿كلٌّ في فلك يسبحون﴾[٥] شاهد بجواز الخرق، فبأي حديث بعده يؤمنون.

السؤال الثالث:

قوله تعالى في آية[٦] الإفك: ﴿أولئك مبرّءون ممّا يقولون لهم مغفرة ورزق

---

١. ب: - كلّ يوم.

٢. لم أجد الحديث بنصّه في الكافي وقريب منه في ج ٤، ص ١٨٧، كتاب الحج، باب بدء البيت والطواف، ح ١.

٣. ب: - الأفلاك.

٤. الانفطار: ١ و٢.

٥. الأنبياء: ٣٣؛ يس: ٤٠.

٦. ب: قصّة.

كريم﴾[١] ما المراد من المغفرة أهو[٢] مقيد بالموافاة أم مطلق، وكيف يصح الإطلاق مع دخول عائشة في ضمن الجمع تغليباً والمغفرة لا تتعلّق بها ؟

الجواب: قد حمل بعض[٣] أصحابنا الآية الكريمة على إطلاقها وقال في الجواب عن هذا[٤] الإشكال: «إنّه قد وردت[٥] عن أئمّتنا ـ سلام الله عليهم ـ في سبب نزول هذه الآية أعني قوله تعالى: ﴿**الخبيثات للخبثين والخبيثون للخبيثات والطيّبات للطيبين والطيبون للطيّبات أولئك مبرءون ممّا يقولون لهم مغفرة ورزق كريم**﴾[٦] أنّ أُناساً هَمّوا أن يتزوّجوا بالزانيات فنهاهم الله عن ذلك، وأنّها من قبيل قوله تعالى: ﴿**الزانية لا ينكحها إلّا زانٍ أو مشرك**﴾[٧] وهذا يدلّ على أنّ المراد من الخبيثات الزانيات ومن الطيّبات العفائف، فتدخل في الطيّبات جميع النساء العفائف، ولا ريب في أنّ عائشة كانت من الطيّبات بهذا المعنى، لكنّه سبحانه إنّما وعد الطيبين والطيّبات بمغفرة ما ولم يعدهم بغفران جميع ذنوبهم وإلّا لزم الحكم بعدم دخول أحد من العفيفين والعفيفات النار، فالوعد إنّما هو بغفران شيء من ذنوب الفريقين بسبب ما هم عليه من العفّة، ولا يبعد أن يغفر لعائشة شيء من ذنوبها بسبب عفّتها وعوض ما حصل لها من الألم والحزن من حكاية الإفك، وأمّا الوعد بالرزق[٨]، فلا يلزم أن يكون في

---

١. النور: ٢٦.

٢. أ: هو.

٣. ب: + علماء.

٤. أ: هذه.

٥. ب: + الرواية.

٦. النور: ٢٦.

٧. النور: ٣.

٨. ب: + الكريم.

الآخرة، فلعلّه في الدنيا ويؤيّده ما روي من أنّ الزنا يورث الفقر انتهى كلامه.

وفي هذا الجواب نظر أمّا أولاً فلأنّ [١] المفسّرين من أصحابنا فسّروا الرزق الكريم في هذه الآية بما يكون في الآخرة قال في مجمع البيان[٢]: «﴿لهم مغفرة﴾ أي لهؤلاء الطيّبين من الرجال والنساء مغفرة من الله لذنوبهم ﴿ورزق كريم﴾ أي عطية من الله كريمة في الجنّة».

وأمّا ثانياً فلأنّ مغفرة الذنب[٣] إنّما هي لمن لم يخرج عن ربقة المؤمنين لا لمن اندرج في ضمن قول النبيّ ﷺ: «يا عليّ حربك حربي»[٤] إن كان زعم هذا المجيب صدور التوبة عنها والندم التام عمّا[٥] وقع منها من حرب أمير المؤمنين عليه السلام فعليه إثبات هذه الدعوى مع أنّ كلامه يعطي عدم ثبوتها عنده وإلّا لم يحتج إلى حمل الرزق الكريم على الدنيوى فتدبّر.

إذا تقرّر هذا ظهر أنّه لا مناص عن اشتراط إنجاز هذا الوعد في هذه الآية بالموافاة كنظائرها من الآيات التي وعد فيها المؤمنون بتكفير السيئات ودخول الجنّات، إذ لا ريب أنّه مشروط ببقائهم على الإيمان إلى وقت الوفاة والله أعلم بحقائق أحكامه والحمد لله أوّلاً وآخراً وباطناً وظاهراً على نعمه المتواترة.

---

١. الف: + من.

٢. مجمع البيان: ج ٧ ـ ٨، ص ٢١٣.

٣. ب: الذنوب.

٤. الأمالي، الشيخ الصدوق: ص ٦٥٦؛ فضائل الشيعة، الشيخ الصدوق: ص ١٥؛ الأمالي، الشيخ الطوسي: ص ٣٦٤.

٥. ب: على ما.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تفسير سورة الإخلاص

تأليف

شمس الدين محمّد الجيلاني
من أعلام القرن (١١)

تحقيق

الشيخ مهدي الكرباسي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة و السلام على محمّد وآله الطاهرين الموحّدين؛ أمّا بعد فهذه مقدّمة موجزة حول المؤلِّف والمؤلَّف ومنهج التحقيق.

المؤلِّف[1]

اعتبرت مدينة إصفهان في عصر الصفوية من أهمّ المراكز الفكرية والثقافية، فقد

---

١. مصادر ترجمته: أ ـ «احوال و آثار ملا شمسای گیلانی» بانضمام رسالة في تحقيق معنى الكلي باهتمام ابراهيم الديباجي التي طبعت في ضمن مجموعة باسم: «مجموعۀ سخنرانيها و مقالەها دربارۀ فلسفه و عرفان اسلامی» باهتمام مهدي المحقق و هرمان لنولت، تهران ١٣٤٩ ش.

ب ـ طبقات أعلام الشيعة: ج ٥، ص ٢٦٦ و٢٦٧ و٤٣٦.

ج ـ أعيان الشيعة: ج ٧، ص ٣٥١.

د ـ رياض العلماء: ج ٤، ص ٣٣٥.

هـ ـ ريحانة الأدب: ج ٥، ص ٣٨٣.

و ـ الذريعة: ج ٣، ص ٤٨٥؛ ج ٤، ص ٢١ و٣٤٣؛ ج ٦، ص ١٢٢؛ ج ٧، ص ٢٩٥؛ ج ١١، ص ٩٦؛ ج ١٥، ص ٣١٨ و٣٢٥.

لعبت جهود الدولة الصفوية دوراً إيجابياً في تطوّر الفكر العلمي وتمـوينه بعد الركود الذي مُنيت به ساحة العلم.

واستمرّ هذا النموّ والتطوّر في نطاق واسع ومجالات متعدّدة وبرز فيها نوابغ كبار صنّفوا في التفسير والحديث والفقه والفلسفة.

وكذلك ظهرت في هذه الفترة تيّارات جديدة منها التيّار الفـلسفي الذي ابـتدأت حركته قبل الصفوية واستمرت هذه الحركة بسبب الفلاسفة الذين كانوا يعيشون في تلك الحقبة الزمنية حتّى استكملت ووصلت إلى القمّة على يد صدر الدين الشيرازي الذي افتتح مدرسة جديدة في الفلسفة.

من جملة هؤلاء الفلاسفة شمس الدين محمّد الجيلاني مؤلّف هذه الرسـالة، الذي كان بينه وبين صدر الدين الشيرازى علقة وثيقة ومودّة شديدة، كما يظهر من خلال مكاتباتهم.

اسمه وشهرته

هو محمّد بن نعمة الله الملقّب بشمس الدين والشهير بالملّا شمسا الجيلاني.

تاريخ ولادته ووفاته

لم يُعثر على تاريخ ولادته ووفاته، لكـنّ الأمـر الذي يـظهر مـن خـلال آثـاره ومكتوباته التي استنسخ لنفسه أنّ شمسا كان حيّاً في سنة ٩٨٢ وتـوفّي قـبل سـنة ١٠٦٤.

أساتيده

تخرّج شمسا من مدرسة إصفهان وتتلمذ على كبار علمائها، منهم:

١ ـ محمّد بن الحسين الحارثي العاملي، المعروف بالشيخ البهائي (المتوفّى ١٠٣١)، نابغة عصره ووحيد زمانه، جامع العلوم والفنون، وقد شرح المترجم له خلاصة الحساب.

٢ ـ محمّد باقر الحسيني الإسترآبادي، الشهير بالميرداماد والمعروف بالمعلّم الثالث (المتوفّى ١٠٤١) أثنى عليه وعلى تصانيفه شمسا في بعض آثاره، إذ كتب في «فوائده الفلسفية» يقول:

«وجميع ما ذكرنا[ه] هو مختار الأستاد الفيلسوف الكبير في تصانيفه القدسية وكتبه النوريّة».

وفي رسالته المسمّاة بـ«تحقيق صدور الكثير عن الواحد» قال عنه: «الأستاد الفيلسوف الكبير ﷺ».

٣ ـ صدر الدين محمّد الشيرازي، الشهير بالملّا صدرا والملقّب بصدر المتألّهين (المتوفّى ١٠٥٠) فقد أشار إلى ذلك الرجالي الكبير آقا بزرگ الطهراني في كتابه الضخم: «الذريعة» إذ كتب ذيل عنوان جوابات المولى شمسا الجيلاني يقول:

«لأستاذه صدر الحكماء المولى صدر الدين محمّد الشيرازي»[١].

وفي طبقات أعلام الشيعة يقول: وله أسئلة سألها عن أستاذه ملا صدرا[٢].

لكن ليس في هذه الجوابات ولا في آثاره الأخرى شيئاً يدلّ على أنّ شمسا تتلمذ على صدر الدين الشيرازي، ولا أدري أنّ صاحب الذريعة من أين استفاد ذلك.

---

١. الذريعة: ج ٥، ص ٢٠٨.

٢. طبقات أعلام الشيعة: ج ٥، ص ٤٣٦.

تلامذته

١ ـ الميرزا فخر الدين الخراساني: قال آقا بزرگ في طبقات أعلام الشيعة: إنّه تلميذ شمس الدين محمد الجيلاني الحكيم في العقليات، عالم، فاضل، فقيه توفي ١٠٩٧ ترجمه الرياض ٤: ٣٣٥[١].

٢ ـ الشيخ محمّد المدعو بالشيخ علي: وهو مصاحبه في بعض أسفاره، استنسخ كتاب الحكمة المتعالية وحدوث العالم وإثبات الواجب لشمسا في مجموعةٍ.

٣ ـ محمّد قاسم الحسيني ابن السيّد محمّد: حضر مجلس درسه في مدينة طوس.

٤ ـ علي قلي قرچغاي خان: يقول آقا بزرگ في طبقات أعلام الشيعة: كان شمسا أستاذ علي قلي قرچغاي خان[٢].

أولاده

١ ـ كاتب بعض رسائل شمسا عرّف نفسه في خاتمة الرسالة بـ«محمّد بن حسين بن شمس الدين الجيلاني» ويحتمل قوياً أنّه حفيد شمسا وأباه ابن له.

٢ ـ الحكيم آقا أشرف طبيب الشاه سليمان: جاءت ترجمته في وقائع السنين والأعوام لخاتون آبادى: ص ٥٤٢.

آثاره

لقد خلّف شمس الدين الجيلاني تراثاً ضخماً ورسائل قيّمة ومع الأسف لم يطبع منها إلّا مكاتباته مع صدر الدين الشيرازي التي طبعت على هامش كتاب «المبدأ

١. طبقات أعلام الشيعة: ج ٥، ص ٢٦٦.
٢. طبقات أعلام الشيعة: ج ٥، ص ٢٦٦.

والمعاد» لصدرا (المطبوع على الحجر: ص ٣٤٠) وحاشية له على القبسات للميرداماد التي طبعت مع القبسات، ورسالة تحقيق معنى الكلّي التي طبعت في ضمن مجموعة باسم: «مجموعۀ سخنرانيها و مقالهها دربارۀ فلسفه و عرفان اسلامى» سنة ١٣٤٩ ش.

وقد صنّف شمسا جلّ آثاره في الفلسفة وانعكس على رسائله الأخرى روح فلسفي حتى أنّه يكون للرسالتين اللتين صنّفهما في التفسير طابع فلسفي.

ونحن نذكر سرد آثاره في ما يلي طبق الحروف الهجائية:

١ ـ إبطال وجود الواجبين:

أثبت فيها توحيد الواجب وفنّد شبهة ابن كمونة؛ كتبها سنة ١٠٥٠.

٢ ـ إثبات التوحيد (برهان التوحيد).

٣ ـ إثبات احتياج الممكن.

٤ ـ إثبات المعاد الجسماني:

هذه الرسالة شرح لرسالة حشر الأجساد في يوم المعاد لغياث الدين منصور الشيرازي.

٥ ـ إثبات الواجب:

أورد فيها أقوال الفلاسفة والصوفية حول مسألة وحدة الوجود، فسّر في آخرها آية ﴿قل هو الله أحد﴾ واعترض على كلام الزمخشري في تفسير هذه الآية.

٦ ـ إثبات وحدة الواجب:

أورد الكلام فيها في إثبات وحدة الواجب واستدلّ عليها على نهج المشائيين.

٧ ـ إثبات ولاية أمير المؤمنين:

أثبت فيها ولاية أمير المؤمنين عليه السلام بالأدلّة العقلية والنقلية.

٨ ـ أسرار الآيات:

صرّح بها في رسالة تفسير سورة الإخلاص ـ الرسالة الحاضرة ـ.

٩ ـ أسرار اليقين.

١٠ ـ إظهار الكمال على أصحاب الحقيقة والحال:

كتبها بالفارسية في مسألة الوجود.

١١ ـ أقسام القضية وإثبات عدم الواسطة بين الموجبة والسالبة منها:

حقّق فيها معنى نفس الأمر.

١٢ ـ إمكان الأشرف:

فرغ من تأليفه سنة ١٠٥٠.

١٣ ـ برهان التوحيد.

١٤ ـ التحقيقات في أحوال الموجودات.

١٥ ـ تحقيق صدور الكثير عن الواحد.

١٦ ـ تحقيق معنى الكلّي[1]:

أثبت فيها وجود الواجب عن طريق البحث في معنى الكلّي.

١٧ ـ التذكارات:

هو أحد العلماء الأجلّاء الذين كتبوا التذكارات لميرزا محمّد مقيم خازن دار الكتب للشاه عباس الصفوي الأوّل وهم نيّف وثلاثون عالماً جليلاً كتب كلّ واحد منهم مقدار ورقة أو أكثر بخطّ أيديهم، ليكون تذكاراً لمحمّد مقيم المذكور.

١٨ ـ تفسير سورة الإخلاص:

---

١. طبعت هذه الرسالة في ضمن مجموعة باسم «مجموعۀ سخنرانيها و مقالەها دربارۀ فلسفه و عرفان اسلامى» باهتمام مهدي المحقق وهرمان لنولت، تهران ١٣٤٩ ش.

هذه الرسالة ـ التي بين أيديكم ـ وسيأتي البحث عنها مستقلاً إن شاء الله تعالى.

١٩ ـ تفسير سورة الإنسان:

يوجد نسخه منه بخط حفيده (ظ) الشيخ محمّد بن حسين بن شمس الدين الجيلاني، وقفها الحاج الشيخ مهدي المعروف بالحاج عماد الفهرسي للخزانة الرضوية.

٢٠ ـ التقدّم:

تعرّض فيها لكلام فخر الدين الرازي في كتابه «الأربعين».

٢١ ـ حاشية على إثبات العقل للطوسي.

٢٢ ـ حاشية على شرح الإشارات.

٢٣ ـ حاشية على شرح تجريد العقائد:

حاشية له على إلهيات التجريد وعلى الشرح الجديد للقوشجي وعلى حاشية الفخري.

٢٤ ـ حاشية شرح حكمة العين:

حاشية على شرح محمّد بن مباركشاه المعروف بالميرك البخاري على حكمة العين لعلي دبيران الكاتبي القزويني (المتوفى ٦٧٥).

٢٥ ـ حاشية على شرح الهداية للميبدي.

٢٦ ـ حاشية على القبسات للميرداماد:

طبعت مع القبسات.

٢٧ ـ حاشية على مسالك اليقين.

٢٨ ـ حدوث العالم (الرسالة الملكوتية):

أيّد فيها قول أستاده الميرداماد وهو القول بالحدوث الدهري الذي أنكره الحكيم الملّا صدر الدين الشيرازي وتبعه تلميذه المولى محسن الفيض الكاشاني في كتابه

«اللب» وفرغ الجيلاني من تأليفه سنة ١٠٤٥؛ والنسخة ضمن مجموعة من رسائل شمسا كلّها بخط الشيخ محمّد المدعوّ بالشيخ علي، وقد ذكر الكاتب أنّه صحّح هذه النسخة بخدمة المصنّف.

٢٩ ـ الحكمة المتعالية:

ونسخة منه بخط الشيخ محمّد المدعو بالشيخ علي المذكور آنفاً.

٣٠ ـ حلّ شبهة ابن كمونة.

٣١ ـ الذاتي والعرضي.

٣٢ ـ شرح خلاصة الحساب للبهائي.

٣٣ ـ عدم جواز الجعل بين الشيء ونفسه.

٣٤ ـ علم الإلهي (النورية):

ألّفها بمكّة سنة ١٠٤٨، توجد بخطه في مجموعة عند الشيخ صالح الجزائري في النجف.

٣٥ ـ علم الواجب:

اتبع في هذه المسألة منهج شيخ الإشراق.

٣٦ ـ علم الواجب:

رسالة أخرى له في علم الواجب.

٣٧ ـ فصول الأصول:

حاشية على معالم الأصول، ذكره في الرياض، حكى عنه في وجه التسمية أنّ منازعات مباحث الأصول إنّما تفصل به.

٣٨ ـ الفوائد الفلسفية.

٣٩ ـ كيفية صدور الموجودات عن مبدأها.

٤٠ ـ اللزومية:

في تحقيق معنى اللزوم.

٤١ ـ المسائل الخمسة:

وهي المسائل التي سألها شمسا من صدر المتألهين الشيرازي وطبعت مع أجوبة صدر المتألهين على هامش كتاب «المبدأ والمعاد» لصدرا. ذكرها صاحب الذريعة بعنوان جوابات المولى شمسا الجيلاني.

٤٢ ـ مسالك اليقين.

٤٣ ـ الوجود:

كتبها سنة ١٠٥٩.

هذه الرسالة ومنهج التحقيق فيها:

وسورة التوحيد ـ بحسب تصريح الكثير من الروايات ـ في عداد أعظم سور القرآن وأشرفها، وقد بحثت هذه السورة معالم التوحيد والربوبية، لذلك أقبل العلماء وخصوصاً الفلاسفة إلى تفسيرها وتبيينها وصنّفوا حولها رسائل متعددة، منها هذه الرسالة التي تفسّر هذه السورة مع اتجاه فلسفي، والمؤلّف عند تفسير الآيات يدرس كثيراً من القواعد والمسائل الفلسفية، وأنا أظن أنّه أفرط في ذلك وخرج من جادة التفسير.

اعتمدنا في تصحيح هذه الرسالة على نسختين:

الف ـ نسخة مكتبة الفيضية برقم ١٣٢٧ التي كتبها نظام الدين في تاريخ سنة ١١٢٤ وجعلنا رمزها «أ».

ب ـ نسخة مكتبة إحياء التراث الإسلامي برقم ٨٩٩١؛ تاريخ كتابتها غير معلومة لأنّها سقط من آخرها أوراقاً ونحن استنسخنا هذه الأوراق من نسخة الفيضية؛ وجعلنا رمزها «ب».

تفسير سورة الإخلاص



[المقدّمة]

الحمد لله الّذي لا أحديّ الذات إلّا هو، ولا عينية الصفات إلّا له ولا إله غيره وحده لا شريك له، وليس مفيض الوجود إلّا هو، ولا خالق سواه، قُل كلّ من عند الله ولا حول ولا قوّة إلّا بالله، ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، على ما قال ـ جلّ شأنه ـ: ﴿وما تشاؤن إلّا أن يشاء الله﴾[1]؛ ﴿ولا تقولنّ لشيء إنّي فاعل ذلك غداً * إلّا أن يشاء الله﴾[2].

وعلى ما في الحديث القدسي: «يا داوود تريد وأريد وأنا أفعل ما أريد ولا تفعل ما تريد»[3].

١. الإنسان: ٣٠؛ التكوير: ٢٩.

٢. الكهف: ٢٣، ٢٤.

٣. لم أعثر على هذه الرواية في المصادر الروائية بهذا اللفظ، ولكن جاء فيها نظيرها عن أمير المؤمنين عليه السلام بهذا اللفظ قال: أوحى الله عزّ وجلّ إلى داوود عليه السلام: يا داوود تريد وأريد ولا

⇦

والصلاة والسلام على أكمل الكائنات، بل جميع الممكنات وسيّد الكلّ في الكلّ وأفضل الرّسل محمّد بن عبدالله، صلّى الله [عليه و]روحي فداه، و[جعلني الله] ممّن يرضاه في دنياه وأخراه و[السلام على] آله البررة الكرام والأوصياء المعصومين العظام وهداة دار السلام والداعين إلى شرائع الإسلام إلى يوم القيام.

فيقول أقلّ العباد المجاور بمكّة خير البلاد، أحوج خلق الله الغني محمّد الشهير بشمسا الجيلاني ـغفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع من له[1] حقّ عليهما وعليهـ: هذه الأسطر القلائل[2] اتّفقت منّي بمحض فضل ربّي، كتبتها وجمعتها فيما فهمت من المعاني المحتملة بعد تعمّق النظر[3] في[4] سورة الإخلاص ولا أكون راضياً بإظهارها إلّا عند الخاص بل خاصّ الخاصّ، وأرجو من الله تعالى أن يجعلها وسيلة شريفة ليوم الدين بحرمة سيّد المرسلين وأوصيائه الطاهرين وصلّى الله عليه وآله المعصومين.

ونمهّد أوّلاً مقدّمات حقّة ثمّ نشرع في المقصود بإذن الله المنبع للفيض والجود والوجود:

[دراسة تمهيدية في كلمة «هو»]

اعلم: أنّ لفظ «هو» في أكثر الاستعمال من الضمائر، فلابدّ لها حينئذٍ من تقديم

⇦ يكون إلّا ما أريد، فإن أسلمت لما أريد أعطيتك ما تريد، وإن لم تسلم لما أريد أتبعتك فيما تريد، ثمّ لا يكون إلّا ما أريد» التوحيد: ص ٣٣٧؛ تحف العقول: ص ٣٧٤؛ مسكن الفؤاد: ٢٣، ٨١؛ الجواهر السنيّة: ص ٩٢.

١. «أ»: أحسن إليهما وإليه.

٢. «ب»: الدلائل.

٣. «ب»: نظري.

٤. «أ»: في السورة العظيمة في سورة الإخلاص.

المرجع حقيقةً أو تقديراً أو حكماً على ما هو مفصّل في مقامه، وقد يطلق[١] ويراد منها الشخص الجزئي[٢] الحقيقي بما هو شخص جزئي[٣] حقيقي، وحينئذٍ لا يكون ضميراً، بل يكون لفظاً مرادفاً للشخص بما هو شخص، فلا احتياج حينئذٍ إلى تقديم المرجع أصلاً، وإذا كان هو مرادفاً للشخص تكون[٤] الهوية بمعنى التشخّص، ولهذا أرباب العقل يطلقون الهوية ويريدون منها التشخّص، وظاهر أنّه إذا كانت الهويّة بمعنى التشخّص يكون «هو» بمعنى الشخص وظهر[٥] أنّه قد يكون «هو» بمعنى الشخص.

إذا عرفت هذا فنقول: «هو» إذا كان[٦] مرادفاً للشخص يكون منقسماً إلى قسمين: أحدهما: هو على الإطلاق إلى غير مقيّد بآخر من غير ذاته[٧]، فيكون هو المطلق. وثانيهما: هو الذي يكون مقيّداً ولا يكون على الإطلاق، أي[٨] يكون مقيّداً بغير ذاته بمعنى أنّ كونه هو لا يكون ثابتاً[٩] باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته (،بل يكون كونه هو مقيّداً بهو آخر غير ذاته ويكون بحيث لولا أن يكون هو آخر... كونه هو باعتبار... مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته)[١٠]؛

---

١. «ب»: تطلق.

٢. «أ»: ـ الجزئي.

٣. «أ»: ـ جزئي.

٤. «أ»: يكون.

٥. «أ»: فظهر.

٦. «ب»: كانت.

٧. «ب»: إلى غير متعدٍ من غير ذاته.

٨. «ب»: ـ أي.

٩. «أ»: ثانياً.

١٠. ما بين الهلالين ليس في «أ».

فالأوّل يقال له: «هو على الإطلاق» و«هو المطلق» والثاني يقال له: «هو المقيّد» و«هو لا على الإطلاق».

ومعنى «هو على الإطلاق» و«هو المطلق» أنّ هويّة هو وذات هو أمرٌ ثابت بنفسه على الإطلاق أي غير مقيّد بهو آخر أو أمرٍ آخر غير ذاته، بل هو هو بذاته في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، وكلّ من[1] يكون هو في مرتبة ذاته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته يجب أن يكون واجب الوجود بالذات، فيكون هو على الإطلاق وهو المطلق منحصراً في الواجب بالذات، لأنّ الممكن بالذات إذا[2] لوحظ باعتبار ذاته[3] بذاته[4] مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته يكون لا شيئاً[5] صرفاً ولا يثبت له شيء أصلاً، لأنّ الممكن بالذات باعتبار حقيقتـ[ـه] التصوّرية وباعتبار جميع صفاته الكمالية مجعول الغير ومعلول الغير، فيكون الممكن بالذّات شيئاً[6] حاصلاً من شيء آخر وحقيقة حاصلة من حقيقة أخرى وموجوداً[7] من موجود آخر، وهكذا الكلام في سائر الصفات الكمالية.

فيلزم أن يكون حقيقة الممكن بالذات حقيقة بـالغير ووجـوده وجـوداً بـالغير وتشخّصه تشخّصاً بالغير وعلمه علماً بالغير، وهكذا في سائر الأحوال الكمالية التي[8]

---

١. «أ»: أمر.

٢. «أ»: إذ.

٣. «أ»: باعتبار حقيقته التصورية وباعتبار ذاته.

٤. «ب»: + يكون.

٥. «ب»: ـ شيئاً.

٦. في النسختين: «شيء حاصل» والصحيح ما أثبتناه.

٧. في النسختين: «موجود حاصل» والصحيح ما أثبتناه.

٨. «أ»: – التي.

للممكنات.

وكلّ ما بالغير يكون مسلوباً عن الشيء إذا قطع النظر عن ذلك الغير، لأنّ ما بالغير فرع الغير ولا شكّ في أنّ ثبوت[١] الفرع فرع ثبوت الأصل، فثبوت الفرع موقوف على الأصل ومنوط (به فلا يصحّ أن يقال)[٢] أنّ الفرع إذا[٣] لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر[٤] عن كلّ ما عدا ذاته[٥] لا[٦] يكون شيئاً مستقلّاً بذاته وحقيقة بذاته وثابتاً بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، وإلّا يلزم[٧] أن يكون شيئيّته وحقيقته وثبوته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، فيلزم أمران باطلان:

أحدهما: خلاف المفروض لأنّ المفروض أنّ كلّاً من شيئيّته ووجوده و[٨]حقيقته بالغير ومعلول الغير ومستفاد من الغير وفرع الغير، فلا تثبت شيء من تلك الأشياء إلّا بالعلّة ولا يكون ثابتاً مع قطع النظر عن تلك العلّة.

وثانيهما: انقلاب الماهية، لأنّ الأمر الذي يكون شيئاً باعتبار ذاته وحقيقةً باعتبار ذاته وثابتاً باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته لا يكون إلّا واجب الوجود بالذات، فيلزم أن يكون الممكن بالذات واجباً بالذات وهو فطريّ الاستحالة وبيّن البطلان ويكون ظاهراً على كلّ أحدٍ حتّى البُله والصبيان.

---

١. «أ»: الثبوت.

٢. ما بين الهلالين ليس في «أ».

٣. «أ»: إذ.

٤. «أ»: ـ النظر.

٥. «أ»: به.

٦. «ب»: ـ لا.

٧. «أ»: لا يلزم.

٨. «أ»: ـ و.

ومعنى «هو المقيّد» و«هو هو[١] لا على الإطلاق» أنّ هو إذا كان مقيّداً ولا يكون على الإطلاق يلزم ويجب أن يكون كونه هو في نفس الأمر مقيّداً بهو آخر غير ذاته، بحيث لولا أن يكون هو آخر ولولا أن تتحقّق هو آخر لما جاز دخول هو المقيّد وهو هو لا على الإطلاق في عالم الوجود، فيكون وجوده وحقيقته وكمالات وجوده وكمالات حقيقته، بل جميع شؤونه وحالاته مقيدة بأمر آخر و«هو» آخر ومربوطة بأمر آخر غير ذاته، بحيث لولاه لا متنع[٢] ثبوت شيء منها له باعتبار ذاته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، فيلزم أن لا يكون هو على الإطلاق وموجوداً على الإطلاق وحقيقة على الإطلاق وغيرها من الكمالات الثابتة له في الواقع ونفس الأمر على الإطلاق، بل يكون ثبوت جميع تلك الأشياء على تقدير ثبوت شيءٍ آخر خارج عن ذات «هو المقيّد» و«هو هو لا على الإطلاق»، فيلزم أن لا يكون هو المطلق، بل يكون هو المقيّد بالغير في الواقع ونفس الأمر.

فظهر ممّا حقّقناه مفصّلاً أنّه لا يكون شيء[٣] من الممكنات هو على الإطلاق وموجوداً على الإطلاق وحقيقةً على الإطلاق وعالماً على الإطلاق وقادراً على الإطلاق وغيرها من الكمالات الثابتة للممكنات، فهو المطلق وهو على الإطلاق والحقيقة على الإطلاق والموجود على الإطلاق والعالم على الإطلاق والقادر على الإطلاق والمريد على الإطلاق وغيرها من الصفات الكمالية على الإطلاق ليس إلّا الواجب الوجود بالذّات ـ جلّ سلطانه وبهر برهانه ـ، فغير الواجب ـ جلّ شأنه ـ من الموجودات مقيّدٌ، والواجب ـ جلّ شأنه ـ مطلق، فليس في عالم الإمكان إلّا الأسير

---

١. «أ»: ـ هو. ولاحظ ما تقدّم وما سيأتي.
٢. «أ»: + تحقّق.
٣. «أ»: شيئاً.

بالقيد.

وبما حقّقنا مفصّلاً من أنّ «هو» إذا لم يكن ضميراً يكون على قسمين على ما عرفت مشروحاً يظهر شرح ما وقع في بعض المأثورات وهو: «يا هو ويا من هو ويا لا إله إلّا هو[١]»[٢] لأنّ لفظ «هو» في الأوّل والثاني لا يكون ضميراً بل يكون مرادفاً للشخص ويكون المراد منهما هو المطلق وهو على[٣] الإطلاق، فيكون حاصل معنى «يا هو»: أدعو موجوداً يكون ذلك الموجود هو المطلق وهو على[٤] الإطلاق، ولمّا كانت كلمة «مَن» لأولي[٥] العلم في الأغلب فيكون حاصل معنى «يا مَن هو»: أدعو موجوداً عالماً يكون ذلك الموجود العالم هو المطلق وهو على الإطلاق.

وكلمة «مَن» من الموصولات، فلابدّ من جملة يكون صلة لـ«مَـن» حتّى يقع الموصول مع صلته منادى، وفي ما نحن فيه الجملة مقدّرة في الكلام وتقديرها هكذا: «يا من كان هو»، فإسم «كان» ضمير مستترٌ فيه راجع إلى «مَن» وخبر «كان» «هو» ويكون المراد من «هو» هو المطلق وهو على الإطلاق، وبجملة[٦] صلة لمَن والموصول مع[٧] صلته صار[٨] منادى والمراد من «كان» الدوام الصرف والثبات الصرف من دون الاقتران بالزمان الماضي، لأنَّ المقترن بالزمان لا يكون إلّا الأشياء الزمانيّة

١. «أ»: «يا هو ويا من لا إله إلّا هو».
٢. مكارم الأخلاق: ص ٣٤٦؛ عدّة الداعي: ص ٥٠، ٢٦٣؛ مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٨٦؛ نور الثقلين: ص ٧٠٠.
٣ و ٥. «أ»: ـ على.
٥. «أ»: الأولى.
٦. «أ»: الجملة.
٧. «أ»: ـ مع.
٨. «أ»: ـ صار.

والواجب ـ جلّ شأنه ـ فوق الزمان ومتعال عنه «با زمان آفرين زمان چه كند»[١]، فكون[٢] «كان» للزمان الماضي يكون[٣] مختصّاً بأن يكون مستعملاً في الأشياء الزمانية لا مطلقاً كما يتبادر إلى الأوهام العامية.

وأمّا كلمة «هو» في الثالث، فالظاهر أنّه ضمير راجع إلى «مَن»، ويحتمل أن لا يكون ضميراً ويكون[٤] بمعنى هو المطلق وهو على الإطلاق، ويكون المعنى حينئذٍ أنّه لا إله في عالم الوجود إلّا هو المطلق وهو على الإطلاق، وليس إلّا الموجود الواحد الشخصي الذي يكون موجوداً بذاته و[٥]متشخّصاً بذاته وعالماً بذاته وقادراً بذاته وكذلك غيرها من الصفات الكمالية، فيصير بأنّ المعنى لا إله في عالم الوجود إلّا هذا الشخص الكذائي، فيكون مفيداً للتوحيد، وعلى تقدير كونه ضميراً راجعاً إلى «مَن» يكون مآل المعنى أيضاً ذلك المآل المذكور، ليكون مفيداً للتوحيد المطلوب في الكلام الندائي[٦] المذكور.

وبما حقّقنا يظهر أيضاً[٧] شرح ما وقع في كلام بعض أكابر العلماء في قوله[٨]: «هو هو لا هو إلّا هو» لأنّ كلمة «هو» في الأوّل ظاهر الكلام أنّه لا يكون ضميراً بل[٩]

---

١. في هامش «أ»: تمامه: «آسمان آفرين خود آسمان چه كند».
٢. «أ»: فلو.
٣. «ب»: تكون.
٤. «أ»: يكون هو.
٥. «أ»: ـ و.
٦. «ب»: النداشي.
٧. «أ»: + حينئذ.
٨. «أ»: ـ قوله.
٩. «أ»: ـ بل.

يكون المقصود منه «هو المطلق» و«هو على الإطلاق»، وكلمة «هو» في الثاني حينئذ يكون ضميراً راجعاً إلى الواجب ـ جلّ شأنه ـ.

وحاصل معنى الكلام على هذا التقدير أنّ هو المطلق وهو على الإطلاق لا يكون إلّا هو أي الواجب بالذات.

ويحتمل أن يكون «هو» في الأوّل ضميراً راجعاً إلى الواجب ـ جلّ شأنه ـ و«هو» في الثاني لا يكون ضميراً، بل يكون بمعنى «هو المطلق» و«هو على الإطلاق»، وحاصل معنى الكلام حينئذٍ أنّ الواجب ـ جلّ شأنه ـ «هو المطلق» و«هو على الإطلاق» لا غيره ـ جلّ شأنه ـ وكلمة «هو» في الثالث لا يكون ضميراً، بل يكون المراد منه «هو المطلق» و«هو على الإطلاق» وكلمة «هو» في الرابع[1] يكون ضميراً[2] راجعاً إلى الواجب ـ جلّ شأنه ـ ويكون حاصل المعنى على هذا التقدير أنّه ليس هو[3] المطلق وهو على الإطلاق إلّا الواجب ـ جلّ شأنه ـ.

[تفسير هو الله أحد]

إذا تمهّدت المقدّمات المبرهنات الواضحات، فنقول: يحتمل احتمالاً قريباً أن يكون لفظ «هو» في قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ بمعنى هو المطلق وبمعنى هو على الإطلاق، ويكون مبتدأً وخبره ﴿الله﴾ و﴿أحد﴾ خبر بعد خبر، ويكون المراد من الـ﴿أحد﴾ أحديّ الذات أي لا جزء له أصلاً لا خارجيّاً ولا ذهنيّاً ولا وهميّاً على ما

---

١. «أ»: (ظ) الواقع.

٢. «ب»: حمداً.

٣. «أ»: هو هو.

ستعرف[١].

وليس المراد من الأحد نفي الشريك كما قال صاحب الكشّاف[٢] والبيضاوي[٣]، لأنّ نفي الشريك سيجيء في قوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾.

وبناءً على ما ذهبنا إليه يلزم أن يكون قوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ تأكيداً، وعلى ما حملنا يكون تأسيساً[٤] لا تأكيداً، ولا نزاع في أنّ التأسيس خيرٌ من التأكيد، وعلى ما حملنا يكون ﴿الله الصمد﴾ مبتدأ وخبراً، ويكون المراد حصر المسند في المسند إليه على ما سيجيء بيانه، وعلى ما حملنا يكون حاصل المعنى أنّ[٥] هو المطلق وهو على الإطلاق لا يكون إلّا الله، فيكون من قبيل حصر المسند إليه في المسند[٦]، لأنّه لا يكون غيره هو المطلق وهو على الإطلاق، بل يكون غيره هو المقيّد وهو لا على الإطلاق على ما عرفت مشروحاً، فثبت حصر المسند إليه في المسند وهو المطلوب.

وكذا القياس العقلي في الجزء الآخر وهو أحد بمعنى أحديّ الذات، ويحتمل حصر المسند في المسند إليه أيضاً.

ولفظ[٧] ﴿الله﴾ علم للذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو

---

١. «أ»: سيعرف.
٢. الكشّاف: ج ٣، ص ٨١٧.
٣. تفسير البيضاوي: ج ٢، ص ٦٣١.
٤. «أ»: + بدل.
٥. «أ»: ـ أنّ.
٦. «أ»: حصر المسند في المسند إليه.
٧. «ب»: لفظة.

موجود، وإذا كان هو المطلق وهو على الإطلاق في مرتبة هويّته[١] المطلقة وفي مرتبة ذاته بذاته عين تلك الذات المستجمعة لجميع تلك الصفات الكمالية يلزم عينيّة الصفات الكمالية، لأنّ الأمر الذي يكون هو المطلق وهو على الإطلاق يلزم أن يكون بسيطاً صرفاً حقّاً بحيث لا يكون فيه تكثّر باعتبار الجزء، سواء كان ذهنياً أو خارجياً أو وهمياً، لأنّ المركب يكون وجوده وحقيقته متأخّراً عن وجود الجزء وحقيقته، وإذا كان حقيقته ووجوده متأخّراً عن الجزء يكون تشخّصه أيضاً متأخّراً عن الجزء، وكلّ متأخّرٍ عن أمر آخر معلول لذلك الآخر، وكلّ معلول يكون حقيقته حقيقةً بالغير ووجوده وجوداً بالغير وتشخّصه تشخّصاً بالغير، فيكون جميع ذلك مقيّداً بتقدير الغير، فيكون كلّ مركّب شخصيّ هو المقيّد وهو لا[٢] على الإطلاق، فكيف يتصوّر أن يكون أمراً مركّباً ومع ذلك يكون هو المطلق وهو على الإطلاق (فثبت أنّ هو المطلق وهو على الإطلاق)[٣] يكون بسطياً صرفاً حقّاً، فإذا كان هو[٤] المطلق وهو على الإطلاق عين الذّات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود، (ويلزم أن يكون باعتبار ذاته البسيطة الحقّة الصرفة مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته البسيطة الحقّة الصرفة عيناً لتلك الذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود)[٥] وهذه العينية لا يمكن ولا يتصوّر إلّا بأن يكون هو المطلق وهو على الإطلاق بحيث يكون جميع الصفات الكمالية للموجود بما هو

١. «أ»: هوية.

٢. «ب»: ـ لا.

٣. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٤. «ب»: ـ هو.

٥. ما بين الهلالين ليس في «ب».

موجود عين ذاته وإلّا لم يصح[1] أن يكون هو المطلق وهو على الإطلاق باعتبار ذاته البسيطة الحقّة الصرفة عيناً لتلك الذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة (للموجود بما هو موجود لأنّ عينية شيء لشيء آخر مستلزم لأن يكون جميع ماهو ثابت لأحدهما ثابتاً للآخر بلا تفاوت أصلاً، ولا يلزم انهدام العينية، فيجب أن يكون جميع الكمالات المطلقة)[2] الثابتة للذات[3] المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة[4] ثابتة لهو المطلق وهو على الإطلاق في مرتبة هويّته المطلقة، غاية ما في الباب أن يكون ثابتة لهو المطلق وهو على الإطلاق في مرتبة الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات، فيكون تلك الصفات الكمالية ذاتيّة لها وثابتة لها في مرتبة الذات، وذاتي الشيء إمّا أن يكون عيناً أو جزءً، والجزئية في ما نحن فيه باطلة لما عرفت.

ولمّا كان[5] هو المطلق وهو على الإطلاق عين «الله» الذي هو الذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة، فيكون بينهما اتّحاد ويكون أحدهما عين الآخر، (فيجب أن يكون كلّ حال ثابتة لاحدهما ثابتة للآخر)[6]، وإلّا يلزم انهدام العينية، فوجب أن يكون «الله» مستجمعاً لجميع الصفات الكمالية بطريق العينية أيضاً لا بطريق الجزئية، ولا بطريق الزيادة، وإلّا يلزم انهدام العينية، فظهر أنّ استجماع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود يلزم أن يكون بطريق العينية أي يكون الكمالات المطلقة عين كلّ من هو المطلق وهو على الإطلاق، فثبت عينية الصفات الكمالية كما هو الحق

---

١. «أ»: يصلح.
٢. ما بين الهلالين ليس في «ب».
٣. «أ»: ـ للذات.
٤. «أ»: ـ المطلقة.
٥. «أ»: ـ كان.
٦. ما بين الهلالين ليس في «ب».

بالتصديق.

وأيضاً لا نزاع لأحدٍ فيما بين العلماء أنّ [لفظ] «الله» موضوع للذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود، وهذا الوضع إمّا بطريق العَلَمية أو[1] بطريق غلبة الاستعمال كما وقع الخلاف فيه، وعلى أيّ تقدير فلابدّ أن يكون «الله» مستجمعاً لتلك الكمالات، وثبوت تلك الكمالات له يتصور من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون تلك الكمالات زائدة على الذات وقائمة بها كما هو مذهب الأشعري، ومفاسد هذا [الوجه] أكثر من أن يحصى.

وثانيها: أن تكون تلك الكمالات ثابتة للذات بطريق ثبوت الجزء للكلّ، فيلزم التركيب[2]، وكلّ مركّب يتأخّر وجوده عن وجود جزئه[3] وكذا تشخّصه عن تشخّص جزئه، فيلزم أن يكون معلول الوجود والتشخّص، وكلّ معلول الوجود والتشخّص ممكن بالذات، فيلزم أن يكون ما[4] فرض أنّه واجب بالذات ممكناً[5] بالذات.

وثالثها: أن يكون ثبوت الكمالات بطريق العينية وهو المطلوب، فظهر أنّ «الله» وإن كان مستجمعاً لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود، لكن لا يصحّ ذلك الاستجماع إلّا بطريق العينية، فثبت عينية الصفات بهذا البرهان أيضاً.

فظهر من قوله تعالى: ﴿هو الله﴾ أمران: أحدهما: أن هو المطلق وهو على الإطلاق

---

١. «أ»: و.

٢. «أ»: التركّب.

٣. «ب»: ـ جزئه.

٤. «أ»: ـ ما.

٥. «أ»: ممكن.

منحصر على الله. والثاني: عينية الصفات الكمالية في هو المطلق وهو على الإطلاق وفي «الله» أيضاً.

ويحتمل احتمالاً قريباً أيضاً أن يكون ﴿أحد﴾ في قوله تعالى: ﴿هو الله أحد﴾ خبراً مقدّماً على مبتدأه، وهو الله الواقع بعده، وتقديم ما هو حقّه التأخير يفيد الاختصاص، والمراد[١] من أحد ما لا جزء له أصلاً، لا ذهنياً ولا خارجياً ولا وهمياً، وإلّا يلزم التركّب، وكلّ مركّب حقيقي يتأخّر وجوده عن وجود جزئه، وكلّ متأخّر الوجود معلول الوجود، وكلّ معلول الوجود ممكن الوجود، فلا يوجد التركيب إلّا في ممكن الوجود على ما عرفت مراراً، ويمتنع تحقّقه فيما هو واجب الوجود بالذات، فوجب أن يكون واجب الوجود بالذات بسيطاً صرفاً حقّاً من جميع وجوه الذات ولا يكون فيه إلّا التكثير[٢] الإسمي فقط، والأحديّة بهذا المعنى مختصّة بالله تعالى، فيكون حاصل المعنى أنّ غير الله تعالى لا يكون أحداً، ويكون الأحدية[٣] منحصرة فيه[٤]، فالتقديم أفاد الحصر، وله فائدة أخرى وهي مجاورة الموصوف الذي هو «الله» لصفته التي هي «الصمد» بحيث لا يتخلّل بينهما شيء غيرهما، ومجاورة الصفة للموصوف بحيث لا يكون بينهما أمر آخر غيرهما أمر مستحسن عند البلغاء.

وإعادة لفظ «الله» ثانياً للتعظيم، لأنّ الظاهر أقوى من الضمير، وللإشارة[٥] إلى أنّ كلّ واحدة من الجملتين أمر مستقلّ برأسه ومطلبٌ عظيم برأسه ولا يكون أحدهما متعلّقة بالأخرى، ولهذا ترك العطف بينهما.

---

١. «ب»: ـ والمراد.

٢. «أ»: التكرّر.

٣. «أ»: أحدية.

٤. «ب»: عليه.

٥. «أ»: الإشارة.

[تفسير الله الصمد]

قال في الصحاح: و«الصمد» بالتحريك السيّد، لأنّه يُصمد إليه في الحوائج[١]، انتهى كلامه.

واعلم أنّ السيّد قسمان: أحدهما [ال]سيّد المطلق والسيّد على الإطلاق، أي[٢] السيد الذي لا يكون سيادته مقيّدة ومشروطة بسيادة سيّد آخر قبله قبلية ذاتيه، وهذا القسم من السيادة لا توجد[٣] إلّا في واجب الوجود بالذات، لأنّ سيادة كلّ سيّد من الممكنات متأخّرة عن سيادة السيّد على الإطلاق، لأنّ سيادة الممكن بالذات سيادة بالغير، (لأنّ جميع الكمالات الثابتة للممكن كمال بالغير)[٤] لأنّ الممكن بالذات قابل الكمال ولا يصحّ أن يكون قابل الكمال فاعلاً لكماله[٥] وإلّا يلزم الدور أو التسلسل على ما بيّنا في رسالة «أسرار الآيات» فمن أراد الاطّلاع فليرجع[٦] إليها.

وثانيهما السيّد المقيّد والسيّد لا على الإطلاق، وهو السيّد الذي لا تثبت له السيادة باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، بل لا بدّ أن نثبت[٧] أوّلاً السيّد على الإطلاق الذي هو الأصل[٨]، حتّى يتصوّر وجود[٩] السيّد الذي هو فرعه، فيكون

١. الصحاح: ج ٢، ص ٤٩٩.
٢. «ب»: إلى.
٣. «أ»: لا يوجد.
٤. ما بين الهلالين ليس في «ب».
٥. «أ»: بكامله.
٦. «ب»: فليراجع.
٧. «أ»: ـ نثبت.
٨. «ب»: الأصيل.
٩. «ب»: وجوده.

سيادته بتقدير تحقّق سيّد آخر قبله، فالسيّد على الإطلاق سيّد بالذات والسيّد لا على الإطلاق وهو السيّد المقيّد يكون سيّداً بالغير لا بالذات، (ولا شك أنّ ما بالغير فرع ما بالذات)[١]، لأنّه لو لم يكن ما بالذات لم يتحقّق ما بالغير، لأنّ معنى ما بالغير هو معلول الغير، فلابدّ من وجود الغير ليتصوّر تحقّق ما بالغير، وينقل الكلام إلى ذلك الغير فإن كان ذلك الغير أيضاً أمراً موجوداً بالغير، فلابدّ له من غيرٍ آخر يستند إليه وهلّم جرا.

وارتكاب التسلسل على تقدير تسليم عدم محاليته لا نفع له أصلاً، لأنّ جميع السلسلة المتسلسلة يمكن تصوّرها بعنوان[٢] الإجمال فنقول: تلك السلسلة المتسلسلة بحيث (ظ) لا يشك يصدق عليها أنّها ما بالغير، لأنّ الغرض من ارتكاب التسلسل هو أنّه يجوز أن لا يتحقّق ما بالذات ويكون تحقّق الأمور الغير المتناهية التي يكون كلّ منها ما بالغير بطريق التسلسل، والمفروض أنّ التسلسل لا يكون محالاً.

فنقول: سلمنا أنّ التسلسل لا يكون محالاً ولا يكون استدلالنا مبنياً على محاليته، لأنّه تمام على تقدير محاليته أيضاً، لأنّ جميع تلك السلسلة المتسلسلة في حكم ما بالغير الذي هو أوّل ما بالغير من حيث ثبوت كون كلّ شيء[٣] منها داخلاً تحت ما بالغير، فكما أنّ ما بالغير الأوّل لكونه ما بالغير لابدّ له من الغير الذي يستند إليه ويكون معلولاً له، فكذلك جميع السلسلة المتسلسلة لما كانت[٤] ما بالغير، فلابدّ لها من الغير الذي يكون علّة فاعليّته لها، لأنّ كلّ ما بالغير معلول الغير، وكلّ معلول لا

---

١. ما بين الهلالين ليس في «أ».
٢. «ب»: بغير أنّ.
٣. «أ»: ـ شيء.
٤. «أ»: كان.

يكون إلّا ممكناً بالذات، لأنّ الواجب بالذات والممتنع بالذات لا علّة لهما، وكلّ ممكن بالذات لا بدّ له من علّة فاعلية خارجة عن ذاته وحقيقته، لأنّه لا يجوز أن يكون العلّة التالفية بعينها[1] هي العلّة الصدورية، لأنّ العلّة الصدورية خارجة عن ذات المعلول والعلّة التالفية داخلة في ذات المعلول المولف، فكيف يجوز أن تكون العلّة التالفية علّة صدورية.

وأيضاً لا يجوز أن يكون جزء الشيء موجوداً لذلك الشيء وإلّا يلزم أن يكون ذلك الجزء موجداً لنفسه أيضاً، لأنّ طريق إيجاد المركّب طريق إيجاد أجزائه، لأنّه يمتنع وجود المركّب بدون وجود أجزائه[2] ولا بدّ من وجود الأجزاء.

فإذا أريد تحصيل وجود المركّب، فلا بدّ من تحصيل وجود جميع أجزائه، فالمركّب إذا كان جميع أجزائه ما بالغير، فلا بدّ من الاحتياج إلى الفاعل الموجد باعتبار كلّ جزء من أجزائه، وشيء من أجزائه لا يصحّ أن يكون فاعلاً للمركّب، لأنّ ذلك الجزء أيضاً داخل في حقيقة المركّب، فإذا كان ذلك الجزء موجداً لكلّه يلزم أن يكون موجداً لنفسه أيضاً، وايجاد الشيء نفسه محال، لأنّه يلزم أن يكون الشيء متقدّماً على نفسه ومتأخّراً عن نفسه، لأنّ الفاعل متقدّم على ما هو فاعل له، وإذا كان الشيء متقدّماً على نفسه يلزم انفكاك الشيء عن نفسه ولو بحسب المرتبة العقلية، وانفكاك الشيء عن نفسه يستلزم تحقّق الإثنينية بين الشيء ونفسه، لأنّ الانفكاك لا يتحقّق إلّا بين الأمرين، وإذا تحقّقت الإثنينية بين الشيء ونفسه يلزم أن يكون الشيء غير نفسه ومفارقاً لنفسه ولا يكون عين ذاته ولا يكون بين الشيء ونفسه اتحاد حقيقي.

---

١. «أ»: بعينهما.

٢. «أ»: الأجزاء.

وأيضاً وجود المعلول فرع وجود العلّة، لأنّه ينشأ منه[١] ويترتّب عليه، فيكون وجود الفاعل أصلاً ووجود المعلول فرعاً له، ولا شكّ أنّ الأصل والفرع يجب أن يتحقّق بينهما الإثنينية، فكيف يجوز[٢] أن يكون الشيء فاعلاً لنفسه وإلّا يلزم الإثنينية، والكلّ فطريّ البطلان، فلا بدّ لوجود تلك السلسلة الغير المتناهية من فاعل خارج عنها وهو الموجود بالذات، فوجب وجود الموجود بالغير ابتداءً أو بواسطة.

ومن هذا البرهان ثبت أمران:

أحدهما أن كلّ ما بالغير يجب أنّ ينتهي إلى ما بالذات، سواء كان التسلسل باطلاً أو حقاً على ما عرفت مفصّلاً.

وثانيهما أنّه يلزم أن لا يكون ما فرض أنّه غير متناه، بل يكون منتهياً إلى ما بالذات على ما عرفت مشروحاً.

وإذا كان الأمر على ما أقمنا البرهان عليه، فالسيد على الإطلاق يكون منحصراً على الواجب بالذات، وما عداه من السادات يكون سيّداً لا على الإطلاق، ويكون مستنداً إليه، ويكون سيّداً بالغير، فلا يكون الصمد على الإطلاق إلّا الواجب[٣] بالذات ـ جلّ شأنه ـ، وما عداه صمد لا على الإطلاق وصمد بالغير.

فقوله: ﴿الله الصمد﴾ يحتمل أن يكون معناه أنّ الصمد الحقيقي والصمد على الإطلاق لا يكون إلّا الواجب ـ جلّ شأنه ـ، فيكون[٤] المراد من الصمد الفرد الكامل منه، بناء على ما تقرّر من أنّ إطلاق المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل منه إذا كان

---

١. «أ»: بعينه.

٢. «ب»: يتجوّز.

٣. «أ»: الواحد.

٤. «ب»: ليكون.

مناسباً للمقام، ولا شكّ أنّ المناسب للمقام هو الصمد الحقيقي والصمد على الإطلاق، لأنّ المقام مقام ذكر خواص الواجب ـ جلّ شأنه وبهر برهانه ـ.

وأيضاً الجواهر المجرّدة وإن لم يكن لها جزء خارجي[1]، لكن لها جزء ذهني، وهو الجنس والفصل، لأنّ كلّ واحد منها مركّب من الجنس والفصل كما تقرّر في موضعه، فيكون كلّ جوهر مجرّد مركّباً، ولهذا جاء في كلام المحقّقين من الحكماء الإلهيين كلّ ممكن[2] تركيبيّ، وكلّ مركّب بما هو مركّب ذو جوف، لأنّ أجزائه أخذها في ضمنه وجوفه ويكون متضمّناً لأجزائه، وهذا أمر مكشوف عند جميع العقلاء، ولهذا النحويون قالوا: الكلام ما تضمّن كلمتين بالإسناد.

إذا عرفت هذا فنقول: قد يطلق الصمد ويراد منه ما لا جوف له، والحقيقة المحصّلة التي لا جوف لها يجب أن يكون بسيطاً صرفاً لا جزء لها أصلاً، لا ذهنياً، ولا خارجيّاً، ولا وهميّاً، لأنّه لو كان لها شيء من تلك الأجزاء لكانت من المركّبات، وقد عرفت أنّ كلّ مركّب يكون ذا جوف، فلا يصحّ إطلاق الصمد بمعنى ما لا جوف له إطلاقاً بطريق الحقيقة على شيء من الحقائق الممكنة بالذات، فيكون الصمد بمعنى ما لا جوف له مختصّاً بجنابه ـ جلّ شأنه ـ.

ولمّا كان المناسب للمقام انحصار الصمد عليه تعالى، فيصحّ جعل الصمد هنا بمعنى ما لا جوف له، ليختصّ بجنابه ـ جلّ شأنه ـ.

كما أنّه بالمعنى الأوّل (وهو الصمد بمعنى السيّد على الإطلاق)[3] يكون مختصّاً به تعالى أيضاً على ما عرفت مشروحاً، فيكون كلّ من الأحد والصمد بالمعنيين

---

١. «أ»: خارجياً.

٢. «أ»: + زوج.

٣. ما بين الهلالين ليس في «أ».

المذكورين من خواصّ الواجب جلّ شأنه على ما عرفت مشروحاً.

(وقد ورد عن أهل بيت العصمة ـ صلوات الله تعالى وتسليماته عليهم أجمعين ـ تفسير الصمد بما لا جوف له، كما رواه الصدوق ـ رضي الله تعالى عنه ـ في كتاب التوحيد عن صفوان بن يحيى عن أبي أيّوب عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: «**إنّ اليهود سألوا رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ فقالوا: إنسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثمّ نزلت هذه السورة إلى آخرها**» فقلت له: ما الصمد؟ فقال: «**الذي لا جوف له**»[١]. ومثل هذا رواه الصدوق كثيراً في كتابه، فلا نطول بالنقل)[٢].

واعلم أنّ الممكن ينقسم إلى المجرّد والمادّي، والمجرّدات يطلق عليها عالم النور وعالم الحمد وعالم الملكوت وعالم اللاهوت[٣] وعالم الغيب، كما يطلق على المادّيّات عالم الظلمات وعالم الملك وعالم الشهادة وعالم الناسوت، فاللاهوت والناسوت متقابلان كالنور والظلمة.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله تعالى: ﴿**قل هو الله أحد، الله الصمد**﴾ فيه إشارة إلى تنزّه ساحة قدسه وجبروته عن مشابهة عالم المجرّدات، لأنّها وإن كانت ذواتها تزيّنت[٤] بزينة الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود، لكن كمالاتها بالغير، وزائدة على ذواتها، وليس شيء من تلك الكمالات في مرتبة ذواتها، ويكون ذواتها ـ في مرتبة ذواتها ـ فاقدة لتلك الكمالات، فلا يكون شيء من المجرّدات التي هي أشرف الممكنات كامل الذات، بل الجميع ناقص الذات، ومستكمل بالغير الذي هو الكمالات

---

١. التوحيد: ص ٩٣، باب معنى «قل هو الله أحد» وجاء فيها: «الذي ليس بمُجوّف».

٢. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٣. «أ»: الاهوت.

٤. «أ»: متزينة.

القائمة بها، لأنّ جميع الكاملين سوى الواجب ـ جلّ شأنه ـ يكونون ناقصين في مرتبة الذات، لأنّ كمالاتهم زائدة على ذواتهم، بخلاف الواجب ـ جلّ شأنه ـ فإنّ كمالاته في مرتبة ذاته، لأنّه عين ذاته ـ جلّ شأنه ـ.

فيكون الواجب ـ جلّ شأنه ـ كامل الذات وما عداه من الكاملين من[١] الممكنات بالذات ناقص الذات، فلا يكون بين الواجب ـ جلّ شأنه ـ وبين غيره من الكاملين مشابهة، فبالإشارة إلى عينيّة الصفات حصلت الإشارة إلى تنزّه ساحة عزّه عن مشابهة الكاملين من الممكنات.

ولمّا كانت الجواهر المجرّدة مركّبة من الجنس والفصل، فوقعت الإشارة بذكر الأحد إلى تنزّه ساحة عزّه عن مشابهة الجواهر المجرّدة باعتبار التركّب من الأجزاء سواء كانت ذهنية أو خارجية أو وهمية على ما عرفت مشروحاً.

وغاية ما في الباب أن يكون بنفي التركّب من الأجزاء الذهنية عن الواجب ـ جلّ شأنه ـ يحصل الإشارة إلى تنزّه ساحة عزّه عن مشابهة أشرف الممكنات الذي هو الجوهر المجرد.

ولمّا كانت معرفة المجرّدات والتصديق بوجودها ومعرفة أحوالها والعلم التصديقي بخواصّها وصفاتها والعلم التصديقي بتنزّه ساحة عزّه ـ عزّ وجلّ شأنه ـ عن مشابهة المجرّدات، من الأمور التي لا يعرفها إلّا الأكابر من العلماء وخواصهم ـ ولا شكّ أنّ مرتبة الخواص فوق مرتبة غير الخواص ـ فلأجل ذلك وقع تقديم التنزّهات التي للواجب ـ جلّ شأنه ـ باعتبار نفي خواص المجردات لكونها مركّبة[٢] [من] الأجزاء الذهنية، وكون كمالاتها زائدة على ذواتها وغيرهما من الأمور المختصّة بها على ما هو

---

١. «ب» : ـ من.

٢. «أ» : ـ مركبة.

يشير إلى التنزّهات التي للواجب ـ جلّ شأنه ـ بالنظر إلى عالم الماديات والخواص الثابتة لها مثل الوالدية[1] والمولودية وغيرهما.

[تفسير لم يلد ولم يولد]

فقوله تعالى: ﴿لم يلد ولم يولد﴾ إشارة إلى أنّ جناب الواجب ـ جل شأنه ـ كما أنّه منزّه عن الصفات المألوفة عند خواص الأكابر من العلماء كذلك جناب عزّه ومَجده منزّه عن الصفات المألوفة عند العوام أيضاً مثل التوليد والتولّد، كما ذهب إليه بعض الأوهام العامّة من أنّ عزير عليه السلام العياذ بالله تعالى ابن الله وكذلك عيسى عليه السلام[2] ابن الله على ما قال جلّ شأنه: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم﴾[3] الآية.

ولمّا كانت الصفات المختصة بالمادّيات متنافرة ولا يكون بينهما ارتباط، فلأجل ذلك وقع ترك العطف في قوله تعالى: ﴿لم يلد﴾ وأيضاً ما تقدّم على ﴿لم يلد﴾ ليس فيه حرف العطف لما عرفت، فلحصول التناسب وقع ترك العطف في ﴿لم يلد﴾ أيضاً وقدّم ﴿لم يلد﴾ على ﴿لم يولد﴾، لأنّ القول بكون الواجب ـ جلّ شأنه ـ والداً قول كثير من أرباب الوهم، وهم اليهود والنصارى.

وأمّا القول بكون الواجب ـ جلّ شأنه ـ مولوداً قليل بالنسبة إلى القول بكونه والداً، وأيضاً القول بكون الواجب ـ جل شأنه ـ مولوداً قول بعيد عند كثير من الأوهام أيضاً، لأنّ المولود يلزم أن يكون جسماً حادثاً زمانياً، (فيلزم أن يكون واجب

١. «ب»: الولدية.
٢. «أ»: + العياذ بالله.
٣. التوبة: ٣٠.

الوجود بالذات جسماً حادثاً زمانياً)[١]، لأنّ كلّ مولود جسم حادث زماني وكلّ حادث زماني مسبوق بالعدم الزماني، فيلزم أن يكون ما فرض أنّه واجب الوجود بالذات معدوماً في زمان وموجوداً بعد ذلك الزمان، بخلاف ما إذا كان الواجب ـ جلّ شأنه ـ والداً ـ العياذ بالله تعالى ـ فإنّ اللازم حينئذٍ كون الواجب ـ جلّ شأنه ـ جسماً، ولا يلزم[٢] من كون شيء جسماً أن يكون حادثاً زمانياً كما في الفلك الأعظم، فإنّه جسم وليس بحادث زماني وإن كان حادثاً دهرياً، ولا شكّ أنّ الجوهر الجسمي كثيف والجوهر المجرّد لطيف، فإذا وجب كون الواجب ـ جلّ شأنه ـ فوق الجوهر المجرّد بمراتب لا تعدّ ولا تحصى ووجب تنزّه ساحة عزّه عن الخواصّ الثابتة للمجرّدات، فبالطريق الأولى يجب تنزّه ساحة عزّه عن الخواص الثابتة للأجسام، فنفي خواص ألطف الموجودات الممكنة عن الواجب ـ جلّ شأنه ـ بمنزلة الدليل على نفي خواصّ الكثيف من الموجودات[٣] الممكنة عنه ـ جلّ شأنه ـ وهذا وجه آخر للتقديم.

وأيضاً كلّ جسم مركّب وكلّ مركّب ممكن، فلا يصحّ أن يكون واجب الوجود بالذات جسماً، فيلزم أن لا يكون شيء من الممكنات سواء كانت من المجرّدات أو الماديّات مشابهاً للواجب بالذات، لأنّ الواجب ـ جلّ شأنه ـ بسيطٌ حقّ صرف، وكلّ ممكن زوج تركيبيّ، فكيف يتصوّر المشابهة بينهما.

وأيضاً جميع الممكنات ذواتها وحقائقها ذوات بالغير وحقائق ذوات بالغير وحقائق بالغير، وكذلك جميع الكمالات كمالات بالغير، والحقيقة القيّومية الوجوبية

---

١. ما بين الهلالين ليس في «أ».

٢. «أ»: فلا يلزم.

٣. «أ»: + من المجرّدات.

بالذات حقيقةً حقّة[١] بالذات في مرتبة الذات، وجميع كمالاتها أيضاً كمالات حقيقية حقّة وجوبية بالذات، فلأجل ذلك ثبت[٢] بالبرهان أنّ تلك الكمالات الحقيقية الحقّة الواجبة بالذات عين الواجب بالذات وثابتة للواجب بالذات في مرتبة الذات، ولا تعدّد ولا تكثّر إلّا بالأسماء الحسنى، (والمفهومات المدلولة بتلك الاسماء الحسنى)[٣] وإن كانت متكثّرة، لكنّ المعبّر عنه بتلك المفهومات ليس إلّا أمراً واحداً بسيطاً[٤] جزئياً حقيقياً متشخّصاً بذاته مجهول الكنه بالنسبة إلى ما عداه، وإذا كان الأمر على ما بيّناه، فكيف يتصوّر المشابهة بين الواجب بالذات والممكن بالذات.

[تفسير لم يكن له كفواً أحد]

ثمّ بعد تلك الحِكَم والأسرار[٥] كما يعرفها الحكماء الأخيار والعلماء الأبرار وقعت الإشارة إلى مطلب عظيم[٦] قدسي ملكوتي في قوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ وذلك المطلب العظيم[٧] هو توحيد الواجب ـ جلّ شأنه ـ، بمعنى أنّه لا يجوز تعدّد الواجب بالذات، لأنّ الموجود الخارجي المميّزي ما لم يتعيّن ولم يتشخّص لم يوجد، لأنّ المبهم بما هو مبهم لا يدخل في الوجود الخارجي عارياً ومجرّداً عن التعيّن والتشخّص، فالحقيقة الوجوبية الموجودة في الخارج لا بدّ لها من التعيّن والتشخّص،

---

١. «أ»: ـ حقّة.

٢. «ب»: بعثت.

٣. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٤. «أ»: + حقاً.

٥. «أ»: الأشرار.

٦. «أ»: آخر عظيم.

٧. «أ»: ـ العظيم.

وذلك التشخّص والتعيّن عين الحقيقة الوجوبية بالذات، لأنّه لو لم يكن عينها لكان إمّا جزؤها أو خارجاً عنها، وكلّ واحد منهما باطل.

أمّا الأوّل فلأنّه يستلزم التركّب، فيلزم أن يكون الحقيقة الوجوبية مركبة، وكلّ مركّب ممكن الوجود على ما عرفت مراراً.

وأمّا الثاني فلأنّ الخارج عن حقيقة الواجب بالذات لا يكون إلّا الممكن بالذات والممتنع بالذات، فلابدّ أن يكون تشخّص الواجب[١] بالذات وتعيّنه إمّا أن يكون ممكن الوجود بالذات أو ممتنع الوجود بالذات، ولا يجوز أن يكون تشخّص الواجب بالذات وتعيّنه ممتنع الوجود بالذات، لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد في الخارج، بل في الذهن أيضاً، فلابدّ من تحقّق التشخّص، فبقي أن يكون ممكن الوجود بالذات، فلابدّ له من علّة فاعليّة، وتلك العلّة الفاعلية لا يجوز أن يكون غير الحقيقة الوجوبية وإلّا يلزم أن يكون الواجب بالذات معلولاً لغيره في تشخّصه وهو باطل، لأنّ الواجب بالذات مبدأ المبادي وعلّة العلل باعتبار الوجود والحقيقة والتشخّص والعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية أيضاً، الأمر الذي يكون غير الواجب بالذات وعلّة فاعلية[٢] لتشخّص الواجب بالذات لا يجوز أن يكون ممتنع الوجود بالذات، بل يجب أن يكون ممكن الوجود بالذات.

ويجب أيضاً أن يكون متشخّصاً ليصحّ منه كونه علّة فاعلية للتشخّص، لأنّ الشيء ما لم يكن متشخّصاً لم يصح منه جعل التشخص وفعله كما أنّه ما لم يكن الشيء موجوداً لم يصح منه جعل[٣] الوجود وفعله وبالجملة جاعل التشخّص والوجود يجب

١. «ب»: واجب.
٢. «أ»: فاعليته.
٣. «ب»: لجعل.

أن يكون متقدّماً على معلوله بوجوده وتشخّصه.

ولمّا كانت الممكنات حقائقها حقائق بالغير، ووجوداتها وجودات بالغير، وتشخّصاتها تشخّصات بالغير، وكذا غيرها من الصفات الكمالية، لأنّ الممكن بالذات ليس صرف باعتبار ذاتها، فيكون سلسلة الممكنات منتهية إلى الحقيقة بالذات والوجود بالذات والتشخّص بالذات، فليس للممكن بالذات حقيقة بالذات ووجود بالذات وتشخّص بالذات، بل يكون معلولاً باعتبار الحقيقة والوجود والتشخّص جميعاً، وجميع العلل تنتهي إلى علّة العلل ومبدأ المبادي حقيقة (وليس مبدأ المبادي وعلّة العلل)[١] بناءً على أنّ كلّ ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، صحّت أن ينتهي الحقيقة بالغير إلى الحقيقة بالذات والوجود بالغير إلى الوجود بالذات والموجود بالغير إلى الموجود بالذات والوجوب بالغير إلى الوجوب بالذات والواجب بالغير إلى الواجب بالذات والتشخّص بالغير إلى التشخّص بالذات والقدرة بالغير إلى القدرة بالذات والقادر بالغير إلى القادر بالذات و[ال]إرادة بالغير إلى [ال]إرادة بالذات والمريد بالغير إلى المريد بالذات والعلم بالغير إلى العلم بالذات والعالم بالغير إلى العالم بالذات والحياة بالغير إلى الحياة بالذات والحيّ بالغير إلى الحيّ بالذات، وهكذا الكلام في باقي الصفات الكمالية الواجب بالذات.

(وليس مبدأ المبادي وعلّة العلل إلّا حقيقة الواجب بالذات)[٢] وجميع الموجودات الممكنة[٣] بالذات محتاجة في حقائقها ووجوداتها وتشخّصاتها إلى الواجب بالذات إمّا

---

١. ما بين الهلالين ليس في «أ».

٢. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٣. «أ»: وجمع الممكنات.

بلا واسطة علّة فاعلية أخرى غير الواجب بالذات كما هو المذهب الصحيح[١] (أو بواسطة علّة فاعلية أخرى كما هو المذهب غير الصحيح)[٢].

وعلى أيّ تقدير يلزم الدور، لأنّ الممكن الذي يكون علّة فاعليّة الشخص الواجب بالذات ـ العياذ بالله ـ محتاج[٣] في تشخّصه إلى الواجب بالذات ـ جلّ شأنه ـ إمّا بواسطة أو بغير واسطة، وعلى أيّ تقدير يلزم الدور وهو ظاهر.

فظهر أنّه لا يجوز أن يكون العلّة الفاعلية لتشخص الواجب ـ جلّ شأنه ـ أمراً يكون ممكن الوجود بالذات (فبطل كون ممكن الوجود علّة فاعلية لتشخّص الواجب بالذات)[٤]، فانحصر الاحتمال على كون تشخّص الحقيقة الوجود على تقدير كون التشخّص زائداً على الحقيقة[٥] ـ العياذ بالله تعالى ـ معلولاً للحقيقة الوجوبية لا غير، وهذا باطل أيضاً، لأنّ العلّة الفاعلية لأقوى التشخّصات يلزم أن تكون مخلوطة بالتشخص في مرتبة التأثير والإيجاد، كما أنّها يجب أن تكون مخلوطة بالوجود في مرتبة التأثير والإيجاد، فلابدّ أن تكون العلّة الفاعلية للتشخّص توجد[٦] التشخّص حال كونها متشخّصة[٧]، لأنّها لو لم تكن متشخّصة فيها لكانت أمراً مبهماً غير متعيّن، ولا شك أنّ الأمر المبهم الغير المتعيّن والمتشخّص لا يجوز أن يكون علّة فاعلية موجدة للتشخّص، فلابدّ أن يكون موجداً لتشخّص له تشخّص سابق على معلوله

١. «ب»: كما هو المذهب الغير الصحيح.

٢. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٣. «أ»: يحتاج.

٤. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٥. «أ»: حقيقة الوجوبية.

٦. «ب»: يوجد.

٧. «ب»: مشخّصة.

الذي هو التشخّص، فيعطف النظر إلى التشخّص[١] السابق، فلا يخلو من أن يكـون عين التشخص[٢] اللاحق، فيلزم الدور المحال أو غيره والمفروض أن تشخّص الحقيقة الوجوبية زائد عليها معلول لها، فلا بدّ أن يكون ذلك التشخّص السابق أيضاً معلولاً للحقيقة الوجوبية، ولا بدّ في إيجاد هذا التشخّص السابق من تشخّص آخر سابق على هذا التشخّص السابق وينقل الكلام إليه وهذا النقل لا ينتهي إلى حدّ، فـيلزم الدور المحال أو[٣] التسلسل المحال.

وعلى تقدير التسلسل يلزم محال آخر غير نفس التسلسل وهو أن يكون لشيءٍ واحد معيّن تعينات وتشخّصات غير متناهية بالفعل، لأنّ جميع تلك التشخّصات[٤] الغير المتناهية بالفعل معلولة للحقيقة الوجوبية، فيكون لازمة ممتنعة التخلّف عنها، ولا شكّ أنّ الحقيقة الوجوبية[٥] لا يمكن تحقّقها بدون فرد منها، لأنّ تحقّق الطـبيعة منفكّةً عن الفرد ممتنع بالذات كما يظهر بأدنى تأمّل متعيناً[٦] والمفروض أنّ جميع تلك التشخّصات الغير المتناهية لازمة للحقيقة الوجوبية، وتحقّق الملزوم بدون اللازم ممتنع بالذات وإلّا يلزم أن [لا] يكون اللازم لازماً والملزوم ملزوماً، فيلزم أن يكون كـلّ فرد يتحقّق فيه حقيقة وجوب الوجود يتحقّق فيه جميع التشخّصات الغير المتناهية بالفعل بناءً على أنّ تحقّق الملزوم في أيّ موضع يستلزم تحقّق لازمه فيه، فـيلزم أن يكون في كلّ فرد شخصي لحقيقة وجوب الوجود تشخّصات غير متناهية بـالفعل،

١. «ب»: الشخص.
٢. «ب»: الشخص.
٣. «أ»: و.
٤. «ب»: المشخصات.
٥. «ب»: ـ الوجوبية.
٦. «أ»: منصفاً.

[لأن] التشخّص الخارجي المميزي والتشخّص الخارجي مساويان بالعدد[١]، فيلزم أن يكون شخص واحد أشخاصاً غير متناهية بالفعل، واللازم فطري الاستحالة.

وأيضاً المفروض زيادة (التشخّص على الحقيقة الوجوبية وذلك)[٢] التشخّص الزائد وإن كان خارجاً عن الحقيقة الوجوبية، لكن لا يكون خارجاً عن الفرد الشخصي[٣] للحقيقة الوجوبية، لأنّ الفرد الشخصي[٤] هو تلك الحقيقة مع التشخّص، وإلّا يلزم عدم الفرق بين الطبيعة وبين الفرد الشخصي[٥] منه، وهو باطل على تقدير كون التشخّص زائداً على الحقيقة الوجوبية ومعلولاتها كما هو المفروض، فبقي أن يكون التشخّص الزائد على الحقيقة الوجوبية داخلاً في الحقيقة الشخصية للمفرد[٦] الشخصي، فيلزم أن يكون كلّ فرد شخصي من أفراد الحقيقة الوجوبية مركّباً، وكلّ مركّب ممكن بالذات على ما عرفت سابقاً، فيلزم أن يكون كلّ فرد شخصي من أفراد الواجب بالذات ممكناً بالذات، ويلزم أن لا يتحقّق للحقيقة الوجوبية فرد شخصي يكون واجباً بالذات، وإذا لم يتحقّق فرد شخص يكون واجباً بالذات، يلزم أن لا يتحقّق فرد شخصي يكون ممكناً بالذات أيضاً، لأنّ الفرد الشخصي من الممكن بالذات شخص بالغير، وكلّ شخص بالغير يجب أن ينتهي إلى الشخص بالذات إمّا ابتداءً أو بواسطة، بناءً على أنّ كلّ ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، وتحقّق الأشخاص الممكنة بديهي، فيلزم أن يتحقّق في عالم الوجود موجود شخصي بسيط

١. قوله: مساويان بالعدد ليس في «ب».
٢. ما بين الهلالين ليس في «ب».
٣. «أ»: التشخص.
٤. «أ»: التشخّص.
٥. «أ»: التشخّص.
٦. «أ»: للفرد.

صرف لا تكثّر فيه أصلاً ولا يكون معلولاً أصلاً لا باعتبار حقيقته ولا باعتبار وجوده ولا باعتبار تشخّصه ولا باعتبار كمال من كمالاته الحقيقية ولا يكون تشخّصه جزؤه[١]، وإلّا يلزم التركّب المنفي، بل يكون تشخّصه عينه، وذلك لا يكون إلّا الواجب بالذات الذي يكون تشخّصه عين ذاته.

أيضاً لا يجوز أن يكون[٢] تشخّص[٣] الحقيقة الوجوبية زائدة عليها، لأنّ التشخص بالغير -وهو تشخّص الممكن بالذات- متحقّق في عالم الوجود، وكلّ ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، ووجب أن يتحقّق في عالم الوجود تشخّص بالذات أي التشخّص بلا علّة، والتشخّص بلا علّة لا يكون إلّا للواجب بالذات، ولا يكون قائماً بالغير، وإلّا يلزم أن يكون معلول الغير، وحينئذٍ يلزم أن لا[٤] يكون ما فرض أنّه بالذات بالذات، بل بالغير، فوجب أن لا يكون قائماً بالغير، وإذا لم يكن قائماً بالغير يلزم أن يكون قائماً بالذات، وإذا كان قائماً بالذات وبلا علّة يلزم أن يكون عين الحقيقة الوجوبية، لأنّ الجزئية مستلزمة[٥] للتركّب[٦] وهو باطل.

فثبت بما ذكرنا[٧] من الكلام المبسوط الحقّ أمور:

الأوّل: عدم جواز تركّب الحقيقة الوجوبية.

---

١. «أ»: جزء.
٢. «أ»: تكون.
٣. «أ»: ـ تشخص.
٤. «أ»: ـ لا.
٥. «ب»: مستلزم.
٦. «أ»: للتركيب.
٧. «ب»: ما ذكرنا.

الثاني: عدم جواز[١] أن يكون لها تعيّن وتشخّص زائد على ذاتها معلول لها أو معلول غيرها.

الثالث: عدم جواز تركّب فرد منها من الحقيقة الوجوبية والتشخّص.

والرابع: كون الفرد الشخصي منه بسيطاً صرفاً حقاً لا تكثّر فيه أصلاً.

والخامس: عدم جواز كون تشخّص الفرد الشخصي لحقيقة وجوب الوجود جزءً منه، بل يكون تشخّصه عينه، لأنّ نفي التركّب مستلزم للعينية[٢]، لأنّ تشخّص الشخص بما هو إمّا جزؤه أو عينه، ولا يحتمل العروض والخروج كما يظهر بأدنى تأمّل.

وبعد[٣] ثبوت تلك الأمور وظهورها كمال الظهور، فنقول: لنا إثبات التوحيد، بأن يقال: إذا لم يكن شيء من الحقيقة الوجوبية والفرد الشخصي منه مركّبا يلزم أن لا يكون بين الحقيقة الوجوبية وبين الفرد الشخصي منها فرق أصلاً ولا يكون بين الفرد الشخصي منها وبينها تفاوت أصلاً، لأنّه لو كان بينهما تفاوت بأن يكون التشخص مقيّداً في الفرد الشخصي منها[٤] دونها يلزم تركّب الفرد الشخصي منها وأنّه باطل، وقد عرفت بالبرهان وجه البطلان، وقد عرفت أيضاً بالبرهان كون التشخّص عيناً للفرد[٥] الشخصي من الحقيقة الوجوبية، فحينئذٍ يصحّ أن يقال: التشخّص عين الفرد الشخصي من الحقيقة الوجوبية، و[٦]الفرد الشخصي من الحقيقة الوجوبية عين الحقيقة

---

١. «أ»: جوازه.

٢. «ب»: للكيفية.

٣. «ب»: وجه.

٤. «ب»: فيها.

٥. «أ»: + الآخر.

٦. «ب»: + عين.

الوجوبية لما ثبت بالبرهان[١] أنّه لا تفاوت بين الحقيقة الوجوبية وبين الفرد الشخصي منها.

ولا شكّ أنّ عين العين (ظ) صحيح لأنّ التشخّص عين الحقيقة الوجوبية و[٢]حينئذٍ لا يصح أن يجوّز العقل شركة للحقيقة[٣] الوجوبية بين الكثيرين بعد التأمّل في المقدّمات الحقّة الثابتة بالبراهين، لأنّ التشخّص إذا كان عيناً للحقيقة الوجوبية يلزم أن يكون مانعة عن تصوّر الشركة فيها فضلاً عن تحقّق الشركة فيها، لأنّ الجزئي الحقيقي إنّما يمتنع تصوّر الشركة فيه لأجل اعتبار التشخّص (فيه فكلّ أمر يعتبر فيه التشخّص)[٤] إمّا بعنوان الجزئية والعينية يكون جزئياً حقيقياً، بخلاف عروض التشخّص لأمر، فإنّه يستلزم[٥] كون المعروض[٦] جزئياً حقيقياً كالكلّي الطبيعي المتكثّر الأفراد، فإنّه معروض تشخّصات أفراده مع كونه كلّياً طبيعياً، وكذا الكلام في غير متكثّر الأفراد. ولا نزاع لأحد في أنّ الجزئي الحقيقي بما هو جزئي حقيقي مانع من أن يتصوّر فيه[٧] الشركة بين الكثيرين بناءً على اعتبار التشخّص فيه.

وما اشتهر من أنّ مفهوم واجب الوجود كلّي لا يمتنع الشركة فيه يمكن تصحيحه من وجهين:

أحدهما: أنّ المراد أنّ مفهوم واجب الوجود كلّي لا المعبّر عنه بهذا المفهوم الكلّي

---

١. «ب»: البرهان.

٢. «ب»: ـ و.

٣. «أ»: الحقيقة الوجوبية.

٤. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٥. «أ»: لا يستلزم.

٦. «ب»: العروض.

٧. «ب»: منه.

أيضاً، وما اقتضاه البرهان هو أنّ المعبّر عنه بمفهوم واجب الوجود وهو الحقيقة[١] الوجوبية الموجودة في الخارج أمر جزئي حقيقي يمتنع تصوّر الشركة[٢]، فضلاً عن تحقّق الشركة فيها، ومفهوم واجب الوجود أمر ذهني كلّي منطقي موجود في الذهن، ولا استبعاد[٣] في التعبير عن الجزئي الحقيقي الموجود في الخارج بمفهوم كلّي موجودٍ في الذهن كما يقال: زيد كاتب وشاعر وغيرهما من المفهومات الكلّية الحاصلة في الذهن.

وثانيهما: أنّ واجب الوجود أمر كلّي في بادئ الرأي وأول النظر، أي مع قطع النظر عن البرهان، وأمر شخصي وجزئي حقيقي في ثاني النظر وهو ملاحظته[٤] بمقتضى البرهان، وأيضاً حقيقة واجب الوجود بالذات منزهة[٥] عن جميع أنحاء الأجزاء أي الذهنية والخارجية والمقدارية، لأنّ التركّب مستلزم لكون المركّب ممكناً بالذات على ما عرفت مراراً.

وثبت[٦] أيضاً أنّ الصفات الكمالية الثابتة للواجب بالذات لا تكون زائدة على ذاتها ولا تكون أجزاءً لها، فبقي أن تكون عيناً للواجب بالذات بمعنى أنّ ذات الواجب بالذات في مرتبة[٧] ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته تكون مصحّح حمل موجود وقادر وعالم ومريد وعلم وقدرة وارادة وحياة وغيرها من الصفات الكمالية، فيكون (حقيقة الواجب بالذات باعتبار كنه)[٨] حقيقتـ[ـه] البسيطة الحقّة من كلّ وجه مناط

---

١. «ب»: حقيقة.

٢. «ب»: يمنع الشركة.

٣. «أ»: الاستبعاد.

٤. «أ»: ملاحظة.

٥. «ب»: برمّته.

٦. «أ»: ثابت.

٧. «ب»: قرينة.

٨. ما بين الهلالين ليس في «ب».

حمل جميع تلك الأمور بلا تحقّق جهة حيث وحيث واعتبار واعتبار[١] كما في الكاملين من الممكنات، لأنّ حيثية حمل عالم غير حيثية حمل قادر فهيم وكذا غيرهما من الصفات الكمالية بخلاف الواجب بالذات، فإنّه ليس في الواجب بالذات إلّا التكثّر الإسمي فقط. فباعتبار[٢] تمام كنه ذاته[٣] المقدّسة يكون مصحّح حمل قادر، وكذا باعتبار كنه ذاته المقدّسة مصحّح حمل عالم، وهكذا الكلام جار في التشخّص و[٤]الوجوب الذاتي أيضاً؛ لأنّه لا يكون في الواجب بالذات تعدّد حيثيّات واعتبارات، والسرّ الحكمي في ذلك أنّ الصفات الكمالية في الكاملين من الممكنات زائدة على ذواتهم، فلابدّ من تكثّر الحيثيّات والاعتبارات المتميزة في نفس الأمر بخلاف الواجب بالذات، فإنّ البرهان قد حكم بعينيّة الصفات الكمالية في الواجب بالذات، فيكون كلّ واحدة واحدة من تلك الصفات عيناً، وإذا كان كلّ واحدة عيناً يلزم أن يكون تمام ذات الواجب بالذات (وتمام كنه حقية[تـ]ـه المقدّسة)[٥] مصحّح حمل عالم.

وهكذا الكلام في كلّ واحد واحد من الأمور الكمالية، فلا يجوز أن يكون ما بازاء[٦] عالم مثلاً غير ما بازاء قادر كما في الكاملين[٧] من الممكنات، وإلّا يلزم التكثّر في الذات أو في الوجوه الكمالية الثابتة للذات كما في الكاملين من الممكنات، وقد

---

١. «أ»: بلا جهة حيث حيث واعتبار اعتبار.
٢. «ب»: فبالاعتبار.
٣. «أ»: ذات.
٤. «أ»: ـ و.
٥. ما بين الهلالين ليس في «أ».
٦. «أ»: بازائه.
٧. «ب»: الكمالين.

حكم البرهان على نفي التكثر في الواجب بالذات باعتبار الأجزاء رأساً وباعتبار الصفات الكمالية طرّاً.

فليس في الواجب تعالى إلّا التكثّر الاسمي فقط، وإذا لم يكن في الواجب بالذات إلّا التكثّر الاسمي، يجب أن يكون باعتبار تمام كنه حقية[ت]ه المقدّسة مصحّح حمل متعيّن ومتشخّص، فيلزم أن يكون التشخّص والتعيّن عين حقيقته، وإذا كان الشخص عين حقيقته[1]، فلا يمكن تصوّر الشركة فضلاً عن وقوع الشركة، فيلزم التوحيد وهو المطلوب.

وبعد المقدّمات فيقال أيضاً ـ بحكم البرهان الفارق بين الحق والبطلان ـ: أنّ حقيقة الواجب بالذات صرف حقيقة[2] الوجود وصرف حقيقة العلم وصرف حقيقة القدرة وغيرها من الأمور الكمالية، ولا شكّ أنّه لا ميز في صرف شيء وإذا لم يكن الميز، فكيف يتصوّر التعدّد والتكثّر، فلا يتصوّر التعدّد والتكثّر في نفس الحقيقة الوجوبية، بل أمر واحد بسيط صرف، لا تعدد ولا تكثّر فيه بوجه من الوجوه باعتبار صرافته وبساطته.

ولو قيل: إنّا سلّمنا أنّه ليس في الحقيقة الوجوبية باعتبار بساطتها وصرافتها تكثّر وتعدّد، ولكن[3] تعدّدها وتكثّرها يجوز أن يحصل بانضياف أمر إليها، فلم يلزم[4] نفي التعدّد والتكثّر رأساً ومن جميع الوجوه، وبالجملة إذ لم يتحقّق انضياف أمر إلى صرف

---

١. «ب»: حقيقة.

٢. في «أ»: صرف حقيقة وجوب الوجود وصرف حقيقة الوجود الوجود.

٣. «ب»: يمكن.

٤. «أ»: ظ لم يزل.

شيء[١] لم يتحقّق التكثّر والتعدّد، لكن بعد الانضياف يجوز أن يحصل التعدّد في الحقيقة الوجوبية، فلم يثبت التوحيد بالدليل المذكور.

فنقول: من رأس لا يخلو[٢] من أن يكون الحقيقة الوجوبية بالذات حقيقة كلّية غير مانعة من الشركة فيها، (أو حقيقة شخصية مانعة من تصوّر الشركة فيها)[٣]، وإذا كانت حقيقة كلّية ـ العياذ بالله تعالى ـ فلا يخلو أن يكون جنساً أو نوعاً، وإبهام الجنس أكثر من إبهام النوع وكيف ما كان يكون مبهماً، ولا يدخل المبهم بما هو مبهم في الوجود الخارجي، بل في الوجود الذهني أيضاً على ما عرفت مراراً ما لم يرتفع إبهامه؛ لأنّ الوجود الخارجي المتميّزي والتشخّص الخارجي متساويان بالعدد.

وبالجملة العقل الصريح الغير المشوب بالوهم يحكم حكماً بيّناً بأنّه يمتنع أن يكون الشيء المعيّن موجوداً في الخارج بوجود متميّزي في الخارج ومع ذلك لا تشخّص ولا تعيّن له في الخارج، لأنّ التميّز في الوجود الخارجي عمّا عداه فرع تعيّنه وتشخّصه في الخارج، لأنّه لو لم يكن له تعيّن وتشخّص لم يكن (امتياز الغير في الوجود إذا لم يكن)[٤] له امتياز عن الغير في نفس الأمر بحسب[٥] الوجود الخارجي يلزم صحّة حمله على ذلك الغير وبالعكس؛ لأنّ الامتياز بحسب الوجود الخارجي هو المانع من صحّة الحمل؛ لأنّ مصحّح الحمل هو الاتّحاد في الوجود[٦]، فلابدّ أن يتحقّق التشخّص في كلّ موجود بوجود متميّزي إن ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً،

---

١. «أ»: الشيء.

٢. «ب»: نخلو.

٣. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٤. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٥. «ب»: يجب.

٦. «ب»: والوجود.

فالحقيقة الوجوبية على تقدير كونها حقيقة كلّية غير مانعة من الشركة ـ العياذ بالله تعالى ـ لا يمكن أن يكون موجودة في الخارج بدون التشخّص، فوجب التشخّص وذلك التشخّص لا يكون عيناً لها بناءً على الفرض المذكور؛ لأنّ المفروض أنّ حقيقة الوجوبية أمر كلّي غير مانع من وقوع الشركة فيها، وإذا كان التشخّص عيناً لها يكون مانعاً من وقوع الشركة، بل من تصوّر الشركة فيها.

فظهر أنّ التشخّص لا يجوز أن يكون عيناً لها وكما أنّه لا يجوز أن يكون التشخّص عيناً لها كذلك لا يجوز أن يكون جزءً لها بوجهين: أحدهما أنّه يلزم منه تركّب[١] الحقيقة الوجوبية بالذات وقد عرفت أنّ كلّ مركّب ممكن بالذات، فيلزم خلاف الفرض وانقلاب الماهية، على ما عرفت سابقاً، فبقي أن يكون التشخّص خارجاً عن الحقيقة الوجوبية وقد عرفت بالبرهان بطلان هذا الاحتمال أيضاً.

فثبت أنّه لا يجوز أن يكون الحقيقة الوجوبية حقيقة كلّية، وإذا لم يكن حقيقة كلّية، فلا يتصوّر التكثّر فيها بانضمام الفصول أو التشخّصات، نعم لو كانت[٢] طبيعة كلّية ـ العياذ بالله تعالى ـ لكان للتكثّر بانضمام الفصول على تقدير النسبة أو التشخّصات على تقدير النوعية احتمال، وليس فليس، فوجب أن لا يكون الحقيقة الوجوبية حقيقة كلّية، بل يجب أن يكون[٣] حقيقة شخصية ويكون تشخّصها عين ذاتها على ما عرفت بالبرهان، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يتصوّر فيه تصوّر الشركة فضلاً عن وقوع الشركة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون في عالم الوجود ـ العياذ بالله تعالى ـ واجبان بالذات

١. «أ»: التركّب.
٢. «أ»: كان.
٣. قوله: «يجب أن يكون» ليس في «ب».

ويكون كلّ منهما مجهول الكنه بسيطاً صرفاً ويكون تشخّص كلّ واحد منهما عين ذاته وكذا الوجود وساير الصفات الكمالية عين كلّ واحد منهما، وبالجملة يكون كلّ واحد (شخصاً واجباً بالذات تامّاً كاملاً بحيث يتحقّق في كلّ واحد منهما)[١] خواصّ الواجب بالذات ومع ذلك لا يكون واجب الوجود الكلّي المشترك بينهما قدراً مشتركاً ذاتياً بينهما حتّى يلزم التركّب[٢] في كلّ منهما (لأنّه يجوز أن لا يتحقّق قدر مشترك ذاتي بينهما حتّى يلزم التركّب في كلّ منهما)[٣] لأنّه يجوز أن لا يتحقّق بينهما قدر مشترك ذاتي أبداً ويكون كلّ ما فرض أنّه قدر مشترك ذاتي قدراً مشتركاً عرضياً في الواقع ونفس الأمر، فلا يلزم التركب[٤] إلّا بالفرض دون الواقع ونفس الأمر.

قلنا: هذه شبهة مشهورة بشبهة ابن كمونة وهي مشهورة بالإشكال عند غير[٥] أصحاب الحقيقة[٦] والحال، فدفعها أن يقال: إذا نسب الوجود[٧] إلى شيء فلا يخلو من أن يكون الوجود ثابتاً له بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته أو لا يكون الوجود ثابتاً بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته بل يكون ثابتاً له بالنظر إلى الغير ويكون وجوده معلول الغير، فالقسم الأوّل هو الوجود بالذات الذي لا علّة له[٨] وهو وجود الواجب بالذات ويكون عين الواجب بالذات، والقسم

---

١. ما بين الهلالين ليس في «أ».
٢. «أ»: تركّب.
٣. ما بين الهلالين ليس في «أ».
٤. «ب»: التركيب.
٥. «أ»: ـ غير.
٦. «أ»: غير الحقيقة.
٧. «أ»: + إلى الوجود.
٨. «أ»: ـ له.

الثاني هو الوجود بالغير وهو وجود الممكن بالذات وزائد على ذاته.

وكذلك وجوب الواجب إذا[١] نسب إلى شيء فلا يخلو من أن يكون ثابتاً له بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته أو لا يكون ثابتاً له بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، فالقسم الأوّل هو الواجب بالذات الذي لا علّة له وهو وجوب وجود الواجب بالذات ويكون عين الواجب بالذات كوجوده، والقسم الثاني هو الوجوب بالغير وهو وجوب وجود الممكن بالذات وزائد على ذاته.

وكذا الكلام في العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية، فإنّ جميعها عين في الواجب بالذات وزائد في الممكن بالذات، فمن خواصّ الواجب بالذات بحكم البرهان الفارق بين الحق والبطلان أن يكون كلّ من وجوده ووجوب وجوده وعلمه وقدرته وإرادته وغيرها من الصفات الكمالية عيناً له ـ جلّ شأنه ـ ولا يكون شيء منها زائداً[٢] على ذاته ولا جزءً أيضاً، فإذا فرض أن يكون في عالم الوجود ـ العياذ بالله تعالى ـ واجبان بالذات يلزم أن يتحقّق في كلّ منهما جميع خواصّ الواجب بالذات وإلّا يلزم أن لا يكون الذي لا يتحقّق فيه جميع خواصّ الواجب بالذات واجباً بالذات، فيلزم خلاف الفرض وانقلاب الماهيّة أيضاً، فوجب أن يتحقّق في كلّ منهما جميع خواص الواجب بالذات، ومن جملة خواصّ الواجب بالذات أن يكون الوجوب بالذات عيناً له كالوجود والعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية، فيكون الوجوب[٣] الذاتي قدراً مشتركاً ذاتياً بينهما لا قدراً مشتركاً عرضيّاً كما توهّمه صاحب الشبهة، وكذا الوجود أيضاً قدر مشترك ذاتي؛ لأنّه عين للواجب

---

١. «أ» : إذ.

٢. «أ» : زائد.

٣. «أ» : الواجب.

بالذات، وكذا العلم والقدرة وغيرها يلزم أن يكون قدراً مشتركاً ذاتياً بناءً على عينية الصفات الكمالية، فيلزم أن يتحقّق بينهما كثير من القدر المشترك الذاتي، فيكون القدر المشترك الذاتي[١] ما به الاشتراك وفي كلّ موضع يتحقّق ما به الاشتراك لا بدّ من تحقّق ما به الامتياز وأيضاً فيلزم التركّب ممّا به[٢] الاشتراك وممّا به[٣] الامتياز في[٤] كلّ واحد من الواجبين بالذات، فيكون كلّ منهما مركّباً وكلّ مركّب ممكن بالذات لا واجب بالذات.

وأيضاً البرهان الدال على عينية الصفات الكمالية [في] واجب تعالى[٥] دالّ على أنّ[٦] الحقيقة الشخصيّة يلزم أن يكون شخص الواجب بالذات بما هو شخص الواجب بالذات[٧] خالياً ومجرّداً ـ العياذ بالله تعالى ـ عن جميع الصفات الكمالية مثل أشخاص[٨] الكاملين من الممكنات، وذلك نقص عظيم بالنسبة إلى ساحة عزّه ـ جلّ شأنه ـ ويجب تنزيهه[٩] تعالى عنه، وعلى هذا التقدير يلزم رفع الإثنينية بين الشخصين الواجبين بالذات المفروضين عند الخصم، لأنّ الصفات الكمالية إذا كانت تمام الحقيقة الشخصية لكلّ منهما يلزم أن يكون الحقيقة الشخصية لكلّ منهما عين

---

١. قوله: «فيكون القدر المشترك الذاتي» ليس في «أ».
٢. «ب»: ما به.
٣. «ب»: ما به.
٤. «ب»: ـ في.
٥. «أ»: ـ واجب تعالى.
٦. «ب»: ـ أنّ.
٧. قوله: «بما هو شخص الواجب بالذات» ليس في «أ».
٨. «ب»: + ذاته.
٩. «ب»: تنزّهه.

الحقيقة الشخصية للآخر بلا تفاوت في الحقيقة الشخصية، فيلزم أن يكون تشخّص كلّ منهما عين تشخّص الآخر، لأنّه لو كان تشخّص كلّ منهما غير تشخّص الآخر يلزم أن يكون الحقيقة الشخصية لكلّ منهما غير الحقيقة الشخصية للآخر، فيلزم التخلّف فبقي أن يكون تشخّص كلّ منهما عين تشخّص الآخر فيلزم رفع الإثنينية كما ادعيناه.

وهذا مسلك شريف في نفي الشريك، وليس لي شريك في ذلك المسلك الحنيف، فهو من ألطاف رب العالمين والحمد لله حمد الشاكرين.

وأيضاً نقول: لا يصحّ أن يكون وجوب[1] الوجود أمراً زائداً عرضياً بالنظر إلى الواجب (جميع الصفات الكمالية زائدة على شخص الواجب بالذات، كما في كلّ شخص من الممكنات الكاملة وذلك أمر أبطله البرهان، فبقي أن يكون جميع الصفات الكمالية عين شخص الواجب بالذات وعين حقيقة تشخّصه، فيكون بعض خواص الواجب بالذات بحكم البرهان أن يكون جميع الصفات الكمالية عين شخص الواجب بالذات وعين حقيقة تشخّصه، فلو كان في عالم الوجود ـ العياذ بالله ـ واجبان بالذات يلزم أن يتحقّق في كلّ منهما جميع خواص الواجب بالذات، ومن جملة خواص الواجب بالذات أن تكون الصفات الكمالية عين شخص الواجب بالذات وعين حقيقته الشخصية، فيجب أن تكون الصفات الكمالية عين شخص كلّ منهما وعين حقيقة الشخصية في كلّ منهما، وعلى هذا يلزم رفع الإثنينية بين الشخصين الواجبين بالذات المفروضين عند الخصم، لأنّ الصفات الكمالية إذا كانت تمام الحقيقة الشخصية لكلّ منهما يلزم أن يكون الحقيقة الشخصية لكلّ منهما عين الحقيقة الشخصية للآخر

---

١. «ب»: واجب.

بلا تفاوت في الحقيقة الشخصية، فيلزم أن يكون تشخّص كلّ منهما عين تشخّص الآخر، لأنّه لو كان تشخّص كلّ منهما غير تشخّص الآخر يلزم أن يكون الحقيقة الشخصية لكلّ منهما غير الحقيقة الشخصية للآخر، فيلزم التخلّف، فبقي أن يكون تشخّص كلّ منهما عين تشخّص الآخر، فيلزم رفع الإثنينية كما ادعيناه، و هذا مسلك شريف في نفي الشريك، وليس لي شريك في ذلك المسلك الحنيف، فهو من ألطاف ربّ العالمين والحمد لله حمد الشاكرين)[١].

وأيضاً نقول: لا يصحّ أن يكون وجوب[٢] الوجود أمراً زائداً عرضياً بالنظر إلى الواجب بالذات؛ لأنّه إذا نسب وجوب الوجود إلى ذات الواجب بالذات فلا يخلو من أن يكون ثابتاً له بالنظر إلى ذاته في مرتبة ذاته[٣] أو لا يكون ثابتاً له في مرتبة ذاته (فإن لم يكن ثابتاً له في مرتبة ذاته يلزم أن لا يكون ما فرض أنّه)[٤] واجب الوجود بالذات واجب الوجود في مرتبة الذات، فيلزم أن لا يثبت له الوجوب[٥] الذاتي وإذا لم يثبت له الوجوب الذاتي لم يكن واجب الوجود بالذات، وإذا لم يكن واجب الوجود بالذات يلزم أن يكون ممكن الوجود بالذات أو ممتنع الوجود بالذات، لحصر المواد في الثلاث، فيلزم خلاف الفرض وانقلاب الماهيّة أيضاً.

وأيضاً إذا لم يثبت وجوب الوجود في مرتبة الذات ويكون ثابتاً له في المرتبة المتأخّرة عن الذات يلزم أنْ يكون وجوب الوجود عرضيّاً، وكلّ عرضيّ[٦] معلول،

١. ما بين الهلالين ليس في «ب».
٢. «ب»: واجب.
٣. قوله: «في مرتبة ذاته» ليس في «أ».
٤. ما بين الهلالين ليس في «ب».
٥. «أ»: الوجود.
٦. «أ»: عرض.

فيلزم أن يكون له علّة، ولا يجوز أن يكون علّة وجوب وجود الواجب بالذات غير الواجب بالذات، وإلّا يلزم أن يكون واجباً بالغير لا واجباً بالذات، فيبقي[١] أن يكون علّة[٢] وجوب وجود[٣] الواجب بالذات، لمس الواجب بالذات، فلا يخلو من أن يكون واجب الوجود قبل أن يكون مخلوطاً بالوجود وبوجوب[٤] الوجود وتأكّد الوجود علّة لوجوب[٥] وجوده أو بعد أن[٦] يكون مخلوطاً بالوجود[٧] وبوجوب الوجود يصير علّة لوجوب وجوده، والأوّل باطل؛ لأنّ ذات واجب الوجود إذا كانت مخلوطة بالوجود تكون مخلوطة بالوجوب أيضاً؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وأيضاً وجود الواجب بالذات لا يتصوّر أن يتحقّق أوّلاً ثمّ يصير واجباً؛ لأنّ وجود الواجب بالذات يجب أن يكون أقوى الوجودات وآكدها[٨]؛ لأنّ وجود[٩] الواجب بالذات هو الوجود المؤكّد أتمّ التأكّدات وأقواها، فلا يصحّ تجرّد وجود الواجب بالذات عن تأكّد الوجود الذي هو وجوب الوجود في نحو من أنحاء نفس الأمر، بل البرهان قائم على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد بناءً على نفي الأولوية الذاتية والخارجية جميعاً.

---

١. «أ»: فبقي.
٢. «أ»: عليّة.
٣. «ب»: الوجود بـ.
٤. «ب»: وجوب.
٥. «أ»: بوجوب.
٦. «ب»: ـ يكون.
٧. «أ»: بوجود.
٨. «أ»: آكد ـ ها.
٩. «ب»: الوجود.

والبرهان على نفي الأولوية الذاتية والخارجية جميعاً هو أنّه لا يجوز أن يتحقّق[١] الوجود بمحض الأولوية والرجحان الذي لا يكون بالغاً حدّ الوجوب، لأنّ الوجود إذا صار راجحاً ولم يبلغ حدّ الوجوب سواء كان علّة رجحان الوجود ذات ذلك الموجود كما في الأولوية الذاتية، أو غير ذاتية كما في الأولوية الخارجية، فمع[٢] بقاء الرجحان وتحقّقه لا يخلو من أن يكون العدم جائزاً أو لا[٣]، فإن لم يكن العدم جائزاً مع بقاء الرجحان، فيلزم أن يكون الوجود واجباً بالغاً حدّ الوجوب لا راجحاً غير بالغ[٤] حدّ الوجوب، وقد فرض أنّه غير بالغ حدّ الوجوب[٥]، فيلزم خلاف الفرض، وإن كان العدم جائزاً مع بقاء رجحان الوجود، فيلزم جواز العدم بلا علّة، لأنّ علّة العدم ليست إلّا عدم ما هو علّة الوجود، والمفروض جواز العدم مع[٦] بقاء رجحان الوجود، ولا شكّ أنّ بقاء رجحان الوجود لا يكون إلّا حال بقاء علّة الوجود فيلزم جواز العدم مع بقاء علّة رجحان الوجود، فيلزم جواز العدم مع تحقق علّة الوجود ووجودها، فيلزم جواز العدم بلا علّة، لأنّ علّة العدم ليست إلّا عدم علّة الوجود، وليس المفروض جواز العدم مع عدم علة الوجود[٧]، بل المفروض جواز العدم مع وجود علّة الوجود، فثبت إنّه حينئذ يلزم جواز العدم بلا علّة.

وأيضاً واجب الوجود بالذات لا يجوز له العدم، لأنّه ممتنع العدم، وإلّا يلزم أن لا

١. «ب»: يحقّق.

٢. «ب»: مع فـ.

٣. «ب»: لزم لا.

٤. «أ»: مانع.

٥. قوله: «وقد فرض أنّه غير بالغ حدّ الوجوب» ليس في «أ».

٦. «أ»: منع.

٧. قوله: «وليس المفروض جواز العدم مع عدم علّة الوجود» ليس في «أ».

يكون واجب الوجود ممتنع العدم، بل يكون جائز العدم وكلّ جائز العدم ممكن العدم، وكلّ ممكن العدم إمّا الممكن بالذات أو الممتنع بالذات، فيلزم أن يكون ما فرض أنّه واجب الوجود بالذات ممكن الوجود بالذات أو ممتنع الوجود بالذات، بناءً على جواز العدم، فيلزم خلاف الفرض وانقلاب الماهية أيضاً، وإذا لم يكن واجب الوجود بالذات جائز العدم، فيلزم أن لا يكون وجوده إلّا وجوداً بالغاً حدّ الوجوب.

فثبت بالبرهان أنّ كلّ موجود سواء كان واجباً بالذات أو ممكناً بالذات لا يصحّ أن يكون موجوداً بوجود غير بالغ[1] حدّ الوجوب، بل لا بد أن يكون وجود[2] كلّ موجود بالغاً حدّ الوجوب إمّا الوجوب بالذات كما في الواجب بالذات أو الوجوب بالغير كما في الممكن بالذات، فثبت على الإطلاق أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شكّ في أنّ علّة تحقّق معلول وجودي لابدّ أن تكون مخلوطة بالوجود في مرتبة الإيجاد والتأثير الذي يكون متقدّماً على المعلول؛ لأنّ الشيء الذي يكون مصدرا لشيء لابدّ أن يكون له وجود أوّلاً ليصحّ أن يكون مصدر الشيء، وإلّا امتنع كونه مصدر الشيء[3] وعلّة الإيجاد[4] لشيء، فيلزم تقدّم وجود العلّة على المعلول، وقد عرفت أنّ الوجود لا ينفكّ عن الوجوب، فيلزم تقدّم[5] الوجوب أيضاً كالوجود، ولهذا تقرّر عند المحقّقين أنّ العلّة لشيء متقدّمة على ذلك الشيء بالوجود والوجوب معاً، فإذا فرض أنّ وجوب الوجود عرضي للواجب بالذات ومعلول له يلزم تقدّم

١. «أ»: مانع.
٢. «ب»: ـ وجود.
٣. قوله: «وإلّا امتنع كونه مصدر الشيء» ليس في «ب».
٤. «ب»: الاتّحاد شيء.
٥. «ب»: ـ تقدّم.

الواجب بالذات على معلوله بالوجود والوجوب معاً، فلابدّ من تحقّق وجوب سابق على المعلول، وذلك الوجوب السابق إمّا أن يكون عين الوجوب اللاحق أو غـيره، فإن كان عين اللاحق يلزم تقدّم الشيء على نفسه وذلك ظاهر الاستحالة، وإن كان غيره ننقل الكلام إليه؛ لأنّ المفروض أنّ الوجوب عرضي ومعلول، وهذا النـقل لا ينتهي إلى حدّ، فيلزم التسلسل في الوجوبات وارتكاب التسلسل ـ مع كونه محـالاً ـ غير نافع؛ لأنّ جميع السلسلة المتسلسة الغير المتناهية يمكن ملاحظتها إجمالاً والحكم عليها بأنّها في حكم الوجوب الأوّل من حيث الاحـتياج إلى العـلّة الخـارجـية[1]، فيجب الانتهاء إلى تلك العلّة الخارجية[2]، فيلزم انـقطاع السـلسلة ويـلزم خـلاف الفرض.

وأيضاً لا يجوز أن يكون وجوب الواجب بالذات أمراً عرضياً له ومعلولاً له، لأنّ كلّ ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، فكما أنّه لابدّ في عالم الوجود من تحقّق وجود لا علّة له، كذلك لابدّ أن يتحقّق في عالم الوجود وجوب وجود لا علّة له.

وأيضاً إذا فرض كون وجوب وجود الواجب بالذات مـعلولاً يـلزم أن يكـون وجود الواجب بالذات معلولاً؛ لأنّ وجوب الوجود عبارة عن قـسم خـاصّ مـن الوجود، لا أنّ الوجوب أمر والوجود أمر آخر، بل التفاوت بين الوجوب والوجود ليس إلّا بحسب المفهوم فقط لا بحسب المعبّر عنه أيضاً؛ لأنّ المعبّر عنه[3] بكلّ واحد منهما أمر واحد بسيط لا تركيب فيه أصلاً، ومفاسد كون وجود الواجب ـ جلّ شأنه ـ معلولاً ـ العياذ بالله تعالى ـ أكثر من أن يحصى.

---

١. «ب»: الخارجة.

٢. «ب»: الخارجة.

٣. قوله: «لأنّ المعبر عنه» ليس في «أ».

فثبت أنّه لا يجوز أن يكون وجوب الوجود عرضياً بالنسبة إلى جناب الواجب بالذات ـ جلّ سلطانه ـ، فيلزم أن يكون ذاتياً، وعلى فرض تعدّد الواجب بالذات ـ العياذ بالله تعالى ـ يكون قدراً مشتركاً ذاتياً ويكون ما به الاشتراك بينهما، فلابدّ من ما به الامتياز أيضاً، ويلزم التركّب ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز على ما عرفت سابقاً.

وأيضاً لو ما شئنا وقلنا: إنّ وجوب الوجود عرضيّ بالقياس إلى جناب الواجب ـ جلّ شأنه ـ على تقدير تعدّد الواجب بالذات ـ العياذ بالله تعالى ـ فنقول: على تقدير التعدّد المذكور يصحّ انتزاع معنى وجوب الوجود من كلّ منهما، فلا يخلو من أن يكون لخصوصية شيء منهما دخل في ثبوت معنى الوجوب له أو لا، فإن كان لخصوصيّة واحد[1] منهما دخل، يلزم أن لا يتحقّق في الآخر وهو خلاف الفرض، وإن لم يكن لخصوصية شيء منهما دخل، يلزم أن يكون ثبوت وجوب الوجود لكلّ منهما لأجل القدر المشترك بينهما، كما أنّ معنى[2] الماشي بالقوّة يصحّ انتزاعه من الإنسان والفرس ولا يكون لخصوصية شيء من الإنسان والفرس دخل في صحّة ذلك الانتزاع وإلّا يلزم أن لا يصحّ ذلك الانتزاع من الآخر وهو خلاف الفرض، بل المصحّح لذلك الانتزاع هو الحيوان الذي يكون قدراً مشتركاً بينهما وإلّا يلزم أن لا يصح الانتزاع منهما[3]، فلابدّ أن يكون معنى وجوب الوجود المنتزع من كلّ منهما مستنداً ابتداءً أو بالآخرة إلى قدر مشترك ذاتي بينهما، وعلى هذا يلزم التركيب[4] ممّا به الاشتراك وممّا

---

١. «أ»: واحدة.

٢. «ب»: ـ معنى.

٣. «أ»: بينهما.

٤. «أ»: التركّب.

به الامتياز على ما عرفت مراراً.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون الوجود ووجوب الوجود كلاهما مشتركين لفظيين ولا يكون المشترك بينهما سوى لفظ الوجود، ولا يكون بينهما قدر مشترك معنوى أصلاً حتّى يتصوّر تحقّق القدر المشترك الذاتي أو العرضي بينهما؛ لأنّ[١] تحقق كلّ منهما فرع تحقّق المشترك المعنوي بينهما وليس فليس.

لأنّا نقول: فهم معنى المشترك اللفظي لا يمكن إلّا بعد العلم بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى وتسميته[٢] به؛ لأنّ العلم بالوضع شرط الفهم، ولهذا لا يعرف العربي العجمي وبالعكس بناءً على انتفاء الشرط الذي هو العلم بالوضع، والوجود بالمعنى المصدري معناه بديهي لكلّ أحد، فكما أنّ فهم معنى لفظ الضوء والظلمة والحرارة والبرودة لا يحتاج إلى لفظ ولا إلى وضع لفظ وتسمية[٣]، كذلك فهم معنى[٤] الوجود بالمعنى المصدري وهو ما يقال بالفارسية: «هستي» لا يحتاج إلى لفظ وإلى وضع لفظ وتسمية، بل الاحتياج إلى الألفاظ إنّما هو للتعليم والتعلّم والإفادة والاستفادة، لا أنّه لو لم يكن اللفظ والوضع والتسمية لما أمكن فهم معنى النور والضوء والظلمة والحرارة والبرودة والوجود وتأكّد الوجود وغيرها، لأنّها من المعاني التي يدركها العقل بلا احتياج إلى لفظ ووضع وتسمية.

ويمكن الاستدلال على بداهة معنى الوجود بأن يقال[٥] قضية «أنا موجود» بديهية

---

١. «أ»: ـ لأنّ.

٢. «ب»: تسمية.

٣. «أ»: تسميته.

٤. «ب»: ـ معنى.

٥. من هنا إلى آخر الرسالة ليس في «ب»، ونحن أوردناه من «أ».

الحصول لكلّ أحد حتىّ البُلَه والصبيان، والقضية المذكورة وبداهة المركب مستلزم لبداهة جميع أجزاءه، لأنّ واحد[اً] من أجزائه لو كان نظرنا [إليه] محتاجاً إلى للكسب لكان الكلّ أيضاً نظرنا محتاجاً إلى الكسب، لأنّ ما يتوقّف عليه الجزء يتوقّف عليه الكلّ، ومفهوم الوجود يكون جزء مفهوم القضية المذكورة، والمفروض بداهة تلك القضية، فيجب أن يكون مفهوم الوجود بالمعنى المصدري أيضاً بديهياً، وفهم المعاني البديهية لا يحتاج إلى لفظ ووضع وتسمية أصلاً، ويفهم من كلّ موجود ذلك المعنى الواحد البديهي المتحقّق في كلّ موجود، فيكون مشتركاً معنوياً في الواقع ونفس الأمر مع قطع النظر عن اللفظ والوضع والتسمية.

وكذا الكلام في وجوب الوجود، لأنّ معنى وجوب الوجود هو تأكّد الوجود وقوّته، وبالجملة الوجود الراجح البالغ رجحانه حد عدم جواز العدم، يكون وجوداً مؤكد[اً] ووجوداً قوياً، وهذه المعاني لا يتوقف فهمها عند العقل إلى لفظ ووضع وتسمية، نعم التعليم والتعلّم والإفادة والاستفادة يحتاج إلى الألفاظ والأوضاع وأين هذا وذاك.

فظهر أن كلّاً من الوجود والوجوب مشترك معنوي، وكذا الكلام في سائر الأمور العامّة كالوحدة والكثرة و... والكلية والجزئية وغيرها، والحمد لله تعالى على المعونة في دفع شبهة «ابن كمونة» بالبراهين الصحيحة المأمونة.

وتقديم الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ لإفادة الاختصاص، لأنّ تقديم ماهو حقّه التأخير تفيد الاختصاص، وكذا تقديم خبر ﴿لم يكن﴾ على اسمه، وكلّ واحد من كفو وأحد نكرة وقعت في سياق النفي، فالنكرة الواقعة في سياق النفي تفيد الاستغراق والعموم، فالمراد حينئذٍ بمقتضى القواعد العربية ـ والعلم عند الله تعالى بالأسرار القرآنية ـ: أنّ الواجب ـ جلّ شأنه ـ ليس كفو[اً] ما

من الكفو باعتبار شيء من حقيقته ووجوده وعلمه وقدرته وإرادته وغيرها من الصفات الكمالية، وليس أحد[اً] ما من الأحد كفواً ونظير[اً] له تعالى في شيء من حقيقته ووجوده وكمالاته المطلقة، لأنّ حقيقة الواجب حقيقة بالذات حقّة حقيقة أصلية وجوبية ذاتية، وحقيقة غيره من الموجودات حقيقة بالغير ظلية فرعية للحقيقة الحقّة الحقيقية الأصلية الوجوبية، وشتّان ما بينهما، فكيف يتوهّم الكفو والنظير له تعالى.

وكذا وجوده ـ جلّ شأنه ـ وجود بالذات وحقيقي، أصلي وجوبي ذاتي، ووجود غيره وجود بالغير إمكاني ظلي فرعي لوجوده ـ جلّ شأنه ـ، وكذا الكلام في العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية، فإنّ جميع كمالاته المطلقة كمالات بالذات حقّة حقيقية أصلية وجوبية ذاتية بناءً على عينية الصفات الكمالية في الواجب ـ جلّ شأنه ـ، وحقيقة غيره من الموجودات وكمالات غيره ـ جلّ شأنه ـ فرعية ظلية غير حقيقية بالنسبة إليه ـ جلّ شأنه ـ.

فلا يبقى مجال أن يتوهّم الكفو والنظير والمثل له تعالى، لأنّ كلّ من حقيقته الحقّة وكمالاته المطلقة مباين بالحقيقة والذات لحقيقة الممكن بالذات وكمالاته وبالعكس، وليس بينهما أمر مشترك معنوي إلّا العنوانات والمفهومات الحاصلة في الأذهان العالية والسافلة لا المعبّر عنه بتلك المفهومات أيضاً على ما عرفت مشروحاً.

وإلى جميع ما ذكرنا مفصّلاً أشار الإمام المعصوم الكامل التامّ محمّد الباقر عليه السلام بقوله الشريف: «هل سمّي عالماً وقادراً إلّا لأنّه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟ وكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، والباري تعالى واهب الحياة ومقدّر الموت، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ لله تعالى زُبانيين

[فإنّهما] كمالها، فإنّها تتصوّر أنّ عدمهما نقصان لمن لا يكونان له[1]، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما أحسب وإليه المفزع»[2] الحديث.

وقال الحكيم الغزنوي في المثنوي مناسباً ومقتدياً بهذا الكلام القدسي النوري:

هر چه پيش تو بيش از آن ره نيست غـايت فـهم تـوست الله نـيست

والسرّ الحكمي في امتناع حصول حقيقة الواجب ـ جلّ شأنه ـ في شيء من الأذهان العالية والسافلة، هو أنّ كلّ ما يحصل في [الـ]ذهن حالّ في الذهن وحاصل فيه قائم به، لأنّه لو لم يكن قائماً به لما كان حاصلاً فيه، ولا حصول شيء في شيء حصولاً حقيقةً لا مجازاً لا يمكن إلّا لكونه قائماً به، وكلّ قائم بشيء حالّ فيه، وكلّ حالّ محتاج إلى المحلّ في وجوده، لأنّ المحلّ علّة قابلية له، وكلّ ما له علّة قابلية يكون له علّة فاعلية لا محالة، فيكون محتاجاً في وجوده إلى الفاعل، وكلّ محتاج الوجود معلول، وكلّ معلول ممكن الوجود بالذات، فلو حصل حقيقة الواجب بالذات في ذهن من الأذهان يلزم انقلاب الماهية، وهو فطري الاستحالة، فوجب أن يكون كلّ ما حصل في ذهن من الأذهان ممكن الوجود بالذات، وكلّ موجود يكون ممكن الوجود بالذات يلزم أن يكون مخلوقاً، فيلزم أن يكون كلّ حاصل في [الـ]ذهن مخلوقاً كمحلّه الذي يكون هو حاصلاً فيه.

ولهذا قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: **«مخلوق مصنوع مثلكم»** والصفة المخلوقة لا يكون إلّا صفة المخلوق، ولهذا قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: **«مردود إليكم»** فكيف

---

١. في النسختين: «لا يكون له» والصحيح ما أوردناه من المصادر التي سنشير إليها.

٢. وهذه الرواية لم أعثر عليها في المصادر المتقدّمة ولكن ذكرها بعض المتأخرين مثل: الرواشح السماوية: ص ١٣٣؛ مشرق الشمسين للبهائي: ص ٣٩٨؛ الفصول المهمة في أصول الأئمّة: ج ١، ص ١٦٣؛ بحار الأنوار: ج ٦٦، ص ٢٩٣.

يجوز حصول حقيقة الواجب ـ جلّ شأنه في ذهن من [الأ]ذهان العالية والسافلة.

نعم يجوز أن يحصل في الذهن مفهومات كلّية نظير عنوانات الحقيقة الواجب ـ جلّ شأنه ـ، ويحكم على العنوان بالبرهان بحيث يسرى الحكم على ذي العنوان، وهو المعبّر عنه، وجميع ما يثبت من وجوده الواجب ـ جلّ شأنه ـ وآثاره وخواصّه في الحكمة [ال]إلٰهية بالبراهين العقلية إنّما هو مسلك الحكم على العنوانات بحيث يسرى على ذي العنوان.

فمفهوم الصفات الكمالية للواجب ـ جلّ شأنه ـ يحصل في الذهن، لكن المعبّر عنه وذا العنوانات يمتنع أن يحصل في ذهنٍ من الأذهان، لما عرفت من البرهان، و ما ثبت بالبراهين العقلية من أن الوجود وغيره من الصفات الكمالية في الوجب ـ جل شأنه ـ يكون عين ذاته إنّما يكون المراد منه أنّ المعبّر عنه بمفهوم الوجود وبمفهوم تلك الصفات الكمالية يكون عيناً له تعالى، لا أنّ نفس تلك المفهومات عين ذات الواجب ـ جلّ شأنه ـ العياذ بالله تعالى.

وبهذا التحقيق يندفع ما اشتهر بين المتأخرين من أنّ كلّاً من الوجود والوجوب ينقسم إلى المطلق والخاص، فالوجود المطلق والوجوب المطلق زائدان على ذاته تعالى، والوجود الخاص والوجوب الخاص عين ذاته تعالى، وزعموا أنّ كثيراً من الشبه يصير مضمحلاً بذلك.

ووجه الاندفاع أنّه إن أريد [أنّ] مفهوم وجود الخاص ومفهوم وجوب[1] الخاص عين ذاته فهو باطل، لأنّ المفهوم هو ما حصل عند العقل وكلّ ما حصل عند العقل حصولاً حقيقة لا مجازاً أمرٌ مخلوق على ما عرفت مشروحاً، وكلّ موجود مخلوق

---

١. في النسخة وجود الخاص والصحيح ما أثبتناه.

يكون ممكناً بالذات، فكيف يجوز أن يكون الممكن بالذات على الواجب، وهل هذا إلّا سفسطة.

وإن أريد أنّ المعبّر عنه بمفهوم الوجود الخاص والوجوب الخاص عين ذات الواجب، فهو حق لكن لقائل أن يقول: إنّ الوجود المطلق والوجوب المطلق يكون لكلّ واحد منهما مفهوم ومعبّر عنه، فالمفهوم زائد والمعبّر عنه عين [ظ] كما الوجود الخاص والوجوب الخاص، والتفرقة تحكّم.

وأيضاً إذا كان الخاص ذاتياً لا يلزم أن يكون مطلق ذلك الخاص أيضاً ذاتياً، لأنّ الخاص هو ذلك المطلق مع زيادة، فإذا لم يكن المطلق ذلك الخاص ذاتياً، يلزم أن لا يكون الخاص ذاتياً، ألا ترى أنّ الحيوان الخاص وهو الحيوان الناطق لمّا كان ذاتياً بلا إنسان، لزم أن يكون الحيوان المطلق أيضاً ذاتياً له، وأيضاً كلّ أمر ثابت لأمر بلا احتياج إلى حيثية تقييدية ولا تعليلية، يلزم أن يكون ذلك الأمر الثابت ثابتاً له في مرتبة الذات، وكلّ أمر ثابت في مرتبة الذات يكون ذاتياً لا زائداً.

وقد حكم البرهان بأنّ ذات الواجب ـ جلّ شأنه ـ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ثبت له أصل الوجود بلا قيد، وأصل الوجوب بلا قيد بمعنى أنّ مصحّح انتزاع هذين المفهومين ومطابق انتزاعهما إنّما هو المعبّر عنه بمفهوم الوجود المطلق ومفهوم الوجوب المطلق وهو ذات الواجب ـ جلّ شأنه ـ، فمطابق هذين المفهومين ومصحّح انتزاع هذين المفهومين إنّما هو ذات الواجب ـ جلّ شأنه ـ، كما أنّ المعبّر عنه بمفهوم الوجود الخاص ومفهوم الوجوب الخاص ومصحّح انتزاع هذين المفهومين إنّما هو ذات الواجب ـ جلّ شأنه ـ، فالقول بأنّ الخاص عين والمطلق زائد قول سخيف ورأي ضعيف وتحكّم بحت.

ونقول أيضاً: لا يجوز أن يحصل حقيقة الواجب ـ جلّ شأنه ـ في ذهن من

الأذهان، لأنّ الوجود عين في الواجب بالذات وزائد في الممكن بالذات، كما هو مقتضى البرهان.

والوجود قسمان: ذهني ظلي غير أصيل، وخارجي أصيل، والوجود الذهني وجود معلول على ما عرفت، فلو كان الواجب ـ جلّ شأنه ـ موجوداً بالوجود الذهني المعلول، يلزم أن يكون ذلك الوجود المعلول عين ذاته، بناءً على عينية وجود الواجب ـ جلّ شأنه ـ، فيلزم انقلاب الماهية، ويلزم أيضاً عدم جواز كون الواجب بالذات موجوداً في الخارج، لأنّ الوجود الذهني إذا كان ذاتياً لأمر يلزم أن لا يوجد ذلك الأمر إلّا في الذهن، لأنّ انفكاك ذي ذاتي عن الذاتي ممتنع بالذات خصوصاً إذا كان الذاتي عيناً، وإلّا يلزم انفكاك الشيء عن نفسه، فظهر أنّ الوجود الذهني ممتنع بالذات بالنسبة إلى الواجب بالذات.

وأيضاً قد ثبت بالبراهين العقلية وجود الواجب بالذات، فوجب أن يكون الوجود الذي يكون الواجب بالذات موجوداً به خارجياً لا ذهنياً، وقد ثبت بالبرهان أنّ الوجود الذي يكون الواجب بالذات موجوداً به يلزم أن لا يكون زائداً عليه ولا جزء له، بل يجب أن يكون عيناً له، فوجب أن يكون الوجود الخارجي عيناً له، وكلّ أمر يكون الوجود عيناً له، يلزم أن لا يحصل وجود في ذهن من الأذهان، وإلّا يلزم انفكاك الشيء من نفسه.

وتوضيح ذلك أنّ الوجود الذهني والخارجي أمران متباينان، لأنّ الوجود الذهني يعتبر فيه أن يكون وجود ظلها غير أصيل، ولا يترتّب عليه الآثار الخارجية، والوجود الخارجي يعتبر فيه أن يكون وجوداً أصيلاً غير ظلي، ويترتّب عليه الآثار الخارجية، وهذا النوعان من الوجود أمران متنافيان، والمتنافيان لا يجتمعان ولو بألف علّة، فوجب أن يفارق الموجود الخارجي حينما يصير موجوداً ذهنياً وبالعكس أيضاً،

فإذا كان الوجود الخارجي عيناً لأمر ويصير ذلك الأمر موجود ذهنياً، يلزم أن يفارق الوجود الخارجي، فيلزم المفارقة بين الشيء وبين نفسه، وهو فطري الاستحالة.

فظهر أنّه ممتنع بالذات أن تحصل حقيقة الواجب الواجود بالذات في ذهن من الأذهان، فظهر أيضاً أنّ كلّ موجود ذهني مخلوق، وكلّ مخلوق يكون وجوده معلولاً للغير، وكلّ معلول الوجود يكون وجوده زائداً على ذاته، وظهر أيضاً أنّ الأمر الذي يكون موجوداً خارجياً تارة وموجوداً ذهنياً تارةً أخرى، يلزم أن يكون ممكناً بالذات، ويلزم أن لا يكون شيء من الوجود الذهني والخارجي ذاتياً له، وإلّا يلزم انفكاك الذاتي عن ذاتيته وهو باطلٌ.

واعلم أنّ الصفات الكمالية [ظ] المأنوسة فيما بين الكاملين من الممكنات، صفات زائدة على ذواتهم كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية، وكلّ كامل بكمال زائد على ذاته، يلزم أن يكون ناقصاً باعتبار ملاحظة ذاته بذاته، لأنّ الصفة الزائدة على الذات ليست ثابتة في مرتبة الذات، بل تكون ثابتة في المرتبة المتأخرة عن الذات، فتكون الذات في مرتبة ذاتها عارية عن الكمال رأساً، وكلّ عار عن الكمال في مرتبة الذات ناقص الذات، وعلى هذا يجب أن لا يكون الصفات الكمالية في الواجب ـ جلّ شأنه ـ زائدةٍ على ذاته ـ جلّ شأنه ـ وإلّا يلزم النقص ـ العياذ بالله ـ.

فظهر أنّ الصفات الكمالية الزائدة على ذات الكامل المأنوسة في ما بين الكاملين من الممكنات نقص عظيم من الصفات السلبية، لا الثبوتية بالنسبة إلى جناب عزّه ـ جلّ شأنه ـ، فالذين يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً ويصفون الله بالصفات الزائدة المأنوسة فيما بين الكاملين من الممكنات، فحالهم حال النمل في إثبات ما هو كمال في نظيرها، ونقص عظيم في الواقع للواجب ـ جلّ شأنه ـ.

وكذا الذين يتوهمون أنّ حقيقة الواجب بالذات وإن لم يجز أن يكون حاصلة في أذهانهم، لكن حقيقة صفاته ـ جلّ شأنه ـ تحصل في أذهانهم، حالهم حال النمل في إثبات ما هو كمال في نظيرها ونقص عظيم في الواقع، لأنّ كلّ حاصل في الذهن مخلوق، فلا يجوز أن يصير صفة الكمال للواجب ـ جلّ شأنه ـ على ما عرفت سابقاً مشروحاً.

ولا يبعد أن يكون قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله به فيما أحسب» إشارة إلى ما ذكرناه مفصّلاً، فالحق الحقيقي البرهاني الملكوتي هو أنّه لا يجوز حصول حقيقة الواجب ـ جلّ شأنه ـ ولا حقيقة شيء من [ال]صفات الكمالية في ذهن من الأذهان، بل الحاصل فيها ليس إلّا العنوان كما لا يخفى على أهل العرفان من أصحاب الكشف والعيان وأرباب [ال]تحقيق بالبرهان الفاصل بين الحقّ والبطلان على ما عرفت سابقاً بأوضح البيان والله المستعان وعليه التكلان.



رسائل تفسيرية

١ ـ أسرار البسملة

٢ ـ سرّ الآيات

٣ ـ أسرار سورة التوحيد

تأليف

السيد محمّد مهدي بن السيّد محمّد جعفر الموسوي

(م بعد ١٢٦٩)

تحقيق

الشيخ محمّد رضا الفاضلي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد؛ فهذه مقدّمة وجيزة حول المؤلّف وآثاره وأسلوب التحقيق.

١ ـ المؤلّف[1]

هو السيّد محمّد مهدي بن السيّد محمّد جعفر الموسوي التنكابني معاصر السلطان فتحعلي شاه (ق ١٣).

كان فقيهاً إمامياً جامعاً للفنون من الكتّاب المؤلّفين، فاضلاً جليلاً ذا اطلاع واسع في علوم الكلام والتفسير والحديث، وخبرة بعلم الأعداد والحروف وما إليها، وتتلمذ على علماء عصره وخاض في علوم شتّى وصنّف فيها كتباً ورسائل جمّة.

توفّي بعد سنة ١٢٦٩.

---

١. تراجم الرجال: ٤ / ٤٠٤؛ موسوعة طبقات أعلام الشيعة: ١٣ / ٦٣٤؛ معارف الرجال: ٣ / ٩٠؛ معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ١ / ٣٢٠؛ معجم المؤلفين: ١٢ / ٥٦؛ أعيان الشيعة ١٠ / ٦٨ و ٧٤؛ الذريعة: ٣ / ٣٧٦ و ١١ / ٣٣٧ و ١٦ / ٣٢٢ و ٢٤ / ٢١٠ و...

٢ ـ تأليفاته

وآثاره على ما نقل المؤلّف أكثرها في آخر كتابه خلاصة الأخبار وعنه الشيخ آغا بزرگ الطهراني في الذريعة هي كالتالي:

١ ـ طوالع الأنوار: في معجزات الأئمة الأطهار وفضائل الأوصياء الأخيار. وقد ذكرها أيضاً في الرسالة الثانية المذكورة في هذه المجموعة.

٢ ـ دلائل الإمامة: في إثبات الإمامة لعليّ والأئمة الأحد عشر وإبطال الخلافة لأبي بكر وعمر وعثمان.

٣ ـ أنيس العابدين: في تفسير سورة التوحد والحمد وتفسير أذكار الصلاة كما أشار إليه في الرسالة الثالثة من هذه المجموعة (أسرار سورة التوحيد).

٤ ـ رياض المصائب: في ذكر مصائب آل العباء خمسة النجباء، قد فرغ منه سنة ١٢٤٣؛ طبع في تبريز ١٢٩٥ ق.

٥ ـ عوالم الأرواح: في ذكر أحوال عالم الأرواح وعالم الذر وعالم البرزخ وسائر العوالم.

٦ ـ الفوائد الاثني عشرية: في بيان صيغ العقود والإيقاعات من النكاح والطلاق وسائر العقود الشرعية. يوجد نسخة منه في مكتبة السيد ميرزا باقر القاضي الطباطبائي التبريزي، فرغ من تأليفه في ١٢٦٢ ق.

٧ ـ خلاصة التفسير = خلاصة التفاسير. وقد أشار في رسالة البسملة إليها وهكذا في رسالة سرّ الآيات وأسرار التوحيد في المجموعة المذكورة هنا.

٨ ـ مجامع الأنوار.

٩ ـ منتخب الملل: في ذكر المذاهب فرق المسلمين وعقائدهم فروعاً وأصولاً، ذكره في

«الفوائد الاثني عشرية» فرغ منه ١٢٦٢ ق.

١٠ ـ خلاصة الدعوات: في شرح الدعاء العظيم الشأن أعني دعاء السمات.

١١ ـ حواشي اللمعات.

١٢ ـ خلاصة الأخبار: فارسي في قصص الأنبياء والمرسلين والأئمة عليهم السلام ومناقبهم ومعجزاتهم وبعض الأخلاق وبعض ما يتعلق بالمعاد والرجعة، وأحوال الحجة عجل الله تعالى فرجه، ألّفه في مقدمة وثمانية وثمانين باباً وخاتمة، فرغ من تأليفه (١٢٥٠) وطبع كراراً، وذكر في آخره فهرس تصانيفه الآخر، وأشار في رسالة البسملة ورسالة سرّ الآيات هنا إلى كتابه هذا.

١٣ ـ صواعق النواصب.

١٤ ـ زبدة الدعوات: في ذكر صلاة الليل.

١٥ ـ الحاشية: لحاشية ملا عبد الله في المنطق.

١٦ ـ الفرائد العتيقة، وقد أشار إليها أو إلى الثانية في مواضع من الرسالة الثالثة من هذه المجموعة.

١٧ ـ الفرائد الجديدة.

١٨ ـ جواهر الأسماء، وقد أشار إليها في الرسالة الثالثة من هذه المجموعة في موضعين.

١٩ ـ تذكرة الصيغ: في الصرف، وأشار في رسالة سرّ الآيات هنا إلى كتابه هذا.

٢٠ ـ مجامع الأصول: في علم الأصول.

٢١ ـ القواعد الصرفية: في علم الصرف.

٢٢ ـ مجامع الفقه الاستدلالي.

٢٣ ـ كشف الأوزان.

٢٤ ـ شرح الوقت والقبلة: لشرح اللمعة ونسخة منه موجود في مكتبة مدرسة

الفيضية (١٨٤)، ١ / ١١٤.

٢٥ ـ الرشحات: في علم الرجال.

٢٦ ـ المجردات، وقد أشار إليه في رسالتيه هنا في تفسير البسملة وأسرار سورة التوحيد.

٢٧ ـ كتاب التوحيد.

٢٨ ـ كتاب في الصفات الثبوتية والسلبية.

٢٩ ـ كتاب في قوس الصعود والنزول.

٣٠ ـ كتاب في تعداد الحجب الصعودية والنزولية.

٣١ ـ كتاب الناسخ والمنسوخ.

٣٢ ـ أصول الأخبار.

٣٣ ـ أسرار الشهادة.

٣٤ ـ المعميات.

٣٥ ـ كتاب في تفسير قاب قوسين: بالفارسية، نسخة منها موجودة في مكتبة المرعشي برقم (١٢٠٨٣)، وسيأتي إن شاء الله في المجلّد الخامس من تراث الشيعة القرآني.

٣٦ ـ كتاب في تفسير قاب قوسين: بالعربية.

٣٧ ـ كشف الآيات المشكلة: ولعلّها هي الرسالة الثانية من المجموعة باسم سرّ الآيات، وقد ألّفها سنة ١٢٦٦، وسيأتي البحث عنها.

٣٨ ـ كتاب في إثبات النبوة الخاصة والإمامة بالعقل وإثبات النبوة المطلقة والإمامة المطلقة.

٣٩ ـ كتاب في أصلية المصدر والفعل وأحوال سائر المشتقات.

٤٠ ـ كتاب في بيان مبدء الإنسان ومعاده.

٤١ ـ أسرار البسملة: وهي الرسالة الأُولى من هذه الرسائل التي بين يديك وسيأتي البحث عنها.

٤٢ ـ أسرار سورة التوحيد: وهي الرسالة الثالثة من هذه المجموعة التي بين يديك وسيأتي البحث عنها.

٤٣ ـ أسرار الحج.

٤٤ ـ أسرار النكاح والطلاق.

٤٥ ـ كتاب في شرح الحديث الرضوي.

٤٦ ـ كتاب في شرح دعاء الصباح المشهور.

٤٧ ـ كتاب في بيان الاستعارة والكناية والترشيح والتخييل.

٤٨ ـ كتاب الأربعين في حصول المتعة.

٤٩ ـ كتاب الأربعين وملحقات الأربعين في سائر الأحاديث سوى المتعة.

٥٠ ـ كتاب البرهان: في إثبات الصانع، وأشار إليه في الرسالة الثالثة من هذه المجموعة في موضعين، قد فرغ منه شوال المكرّم سنة ١٢٦٧.

٥١ ـ أيضاً كتاب الأربعين: رسالة في أربعين حديث أوّلها: [الحمد لله الذي خلق الأربعين في الأربعين للأربعين...] الحديث الأوّل في البداء قال الشيخ آغا بزرگ: وهو موجود في مكتبة السيد جلال الدين المحدّث في طهران.

٥٢ ـ كتاب في عدم حجّية مطلق الظن.

٥٣ ـ التحرير في شرح ديوان الأمير.

٥٤ ـ كتاب الجبر والتفويض.

٥٥ ـ منتخب القصص: قال الشيخ آغا بزرگ الطهراني في الذريعة (٢٢ / ٤٢٢):

فارسي كبير للسيد محمد مهدي بن محمد جعفر الموسوي، قال في كتابه «رياض المصائب» عند كلام في مصائب الأنبياء والمرسلين وبلاياهم: إنّي قد شرحتها مبسوطاً في كتاب «منتخب القصص» الفارسي.

٥٦ ـ التبيان في علم الإمام، كما ذكره في أوائل رسالته الثانية من هذه المجموعة.

٥٧ ـ كتاب في بيان حروف التهجّي. كما ذكره في الرسالة الثالثة من هذه المجموعة.

٥٨ ـ كتاب الأربعين في الحديث: كتب المؤلّف في الهامش: وهذا هو الأربعين الأوّل، فرغ منه في ١١ جمادي الثاني سنة ١٢٦٨، نسخة منه موجودة في مكتبة السيّد المرعشي ﷺ برقم (٥٦٩٥) ضمن مجموعة.

٥٩ ـ التبيان: كتب المؤلّف في هامش كتاب الأربعين: والأربعين الثاني يسمّى بالتبيان.

٦٠ ـ الجواهر المقطّعة: كتب المؤلّف في هامش كتاب الأربعين: والأربعين الثالث يسمّى بالجواهر المقطّعة.

٦١ ـ الرسالة النبوية: في بيان إثبات النبوة المطلقة والولاية العامّة وبيان إثبات النبوة الخاصّة والولاية المقيّدة بالأدلّة العقلية والنقلية، فرغ منه في شهر جمادى الثاني سنة ١٢٦٨، نسخة منها موجودة في مكتبة السيّد المرعشي ﷺ ضمن مجموعة برقم (٥٦٩٥).

٦٢ ـ رسالة معرفة النفس ومعرفة الربّ ومراتبها، فرغ منه في شهر رجب المرجّب سنة ١٢٦٨، نسخة منها موجودة في مكتبة السيّد المرعشي ﷺ ضمن مجموعة برقم (٥٦٩٥).

٣ ـ الرسالة الأولى: أسرار البسملة

قال المؤلف في أوّلها: إنّ هذه الرسالة في بيان «بسم الله الرحمن الرحيم» وبيان

أسرارها، وبيان فضيلتها وفضيلة قرائتها، وبيان أنّها في كلّ سورة جزء منها فلو تركها عمداً في الصلاة بطلت الصلاة.

وأضاف: ثمّ إنّي لمّا فسّرت سورة التوحيد قبل مرّتين، كلّ مرّة بنوع آخر، فأردت أن أفسّر البسملة كذلك بالأسرار والنكت والرموز وسائر فضائلها.

ولم يذكر اسماً خاصّاً للرسالة كما لم يذكر عناوين خاصّة للأبحاث فيها إلّا نادراً لكنّه ذكر الرسالة كما سميناها في كتابه خلاصة الأخبار وكما تقدّم، واخترعنا عناوين لأبحاثه وجعلنا العناوين بين حاصرتين [...]، ومن العناوين التي ذكرها: ١. نور في ذكر فضيلة البسملة وذكر ثواب قراءتها وحفظها، ٢. نور في ذكر أجر وثواب قراءتها، ٣. غرة في بيان كون البسملة جزء لكلّ سورة من سور القرآن وتبطل الصلاة بتركها، ٤. خاتمة، وذكر فيها حديثاً عن الصادق عليه السلام ثمّ ذكر بيانه مفصّلاً، ٥. تتمة، وذكر فيها حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ عقبه بحكايتين.

قال المؤلّف في مطاوي هذه الرسالة: «ولعمري إلى الآن ما عرفتَ وما عرفتُ معنى الحديث... فبتوسّل الأئمّة الأطهار والصلحاء الأخيار كُشِفَ لنا قناع تلك الرموز والأسرار، فنحن كشفنا لك ذلك لاستدعاء الاستغفار عنك عن ربّنا العلي العظيم في حقي وحقك، ليغفر لك ولي بفضله وجوده» ممّا يتبين أنّه كتب هذه الرسالة لشخص ما بعينه.

اعتمد المؤلّف فيها على مصادر عديدة منها: تفسير مجمع البيان وتفسير العياشي وتفسير العسكري وتفسير القمي وتفسير الكشاف وكتاب التوحيد والكافي وعيون أخبار الرضا عليه السلام وتفسر أمّ الحقائق وغير ذلك.

وأشار المصنف في هذه الرسالة إلى بعض تأليفاته منها: المجردات، وأصول الأخبار، وتفسير سورة الحمد، وتفسير سورة التوحيد، وخلاصة التفاسير، ومن

إرجاعاته هذه إلى سائر كتبه يعرف أنّ هذه الرسالة ألّفها بعد تأليفه للكثير من كتبه، وقد صرّح في الرسالة هنا بتاريخ التأليف وهو سنة ١٢٦٢.

٤ ـ أسلوب تفسير المؤلف

إنّ أسلوب التفسير مختلف حيث كانت الأذواق والمشارب مختلفة وقد ذكر السيد المرعشي النجفي ﷺ الأسلوب التفسيري في مقدمة تفسير الدر المنثور ما ملخّصه[١]:

فمن مقتصر على وجوه الأعاريب والقراآت من دون تعرّض للمسائل العلمية والقواعد المستخرجة منه، ولا أسباب النزول.

ومن كتب التفاسير ما كانت همم أربابها إيراد المسائل الكلامية والمعاضل الفلسفية والدقائق العلمية.

ومنها ما كان اهتمام ناسقه إيراد الأحاديث والروايات الواردة في تفسير الآيات الكريمة وتأويلها.

ومن التفاسير ما أراد صاحبه جمع كلمات المفسّرين على اختلاف مآربهم ومشاربهم.

ومن التفاسير ما كان همّ ناسقه تطبيق الآيات على الأمور العادية والصنايع المخترعة والمكتشفات العصرية.

ومنها ما التزم مصنّفه تفسير الآيات بالآيات.

ومن العلماء من اقتصر على خصوص آيات الأحكام.

ومن التفاسير الكتب التي تكلّف صاحبها في مقام التفسير تطبيقها على قواعد علم

---

١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور: منشورات مكتبة المرعشي النجفي: ٢ ـ ١ / ٩ ـ ٣.

الحروف والأعداد والأشكال.

ومن كتب التفاسير ما صدرت من أهل التأويل من العرفاء والصوفية.

هذا وأسلوب المؤلف تلفيق بين الأسلوبين الأخيرين واهتمّ بإيراد الأحاديث والروايات الواردة في تفسير الآيات الكريمة وتأويلها.

٥ ـ أسلوب التحقيق

قد اعتمدت على النسخة الوحيدة التي كتبها المؤلف في سنة ١٢٦٢ ق والموجودة في مكتبة السيد المرعشي ﷺ برقم (٥٦٩٥) ضمن مجموعة: ١ ـ تفسير البسملة ٢ ـ رسالة في أربعين حديث ٣ ـ رسالة في معرفة النفس ٤ ـ رسالة في إثبات النبوة الخاصة بالعقل وإثبات كون الرسول إنساناً ٥ ـ تفسير سورة التوحيد ٦ ـ كشف الآيات ٧ ـ رسالة في إثبات الصانع.

وحاولت جهد الإمكان مراجعة المصادر التي اعتمدها المؤلّف، ومقابلتها، وذكر مظانّها، وفيها روايات ما وجدتها في المصادر المعروفة ولا في غيرها ممّا كان بمتناولي، وأضفت ما كتبه المصنّف بهامش النسخة على المتن مع الإشارة إلى ذلك، وتارة أضفت شيئاً بين حاصرتين، إمّا من المصدر، وإمّا من عندنا لتقويم العبارة، وتركت ما كان فيها من لحن أدبي على حالها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمد رضا الفاضلي

أسرار البسملة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الّذي جعل مفتتح كتبه المنزلة ومبتدأها بسم الله الرحمن الرحيم، والصّلاة والسلام على محمّد الذي جعله مختتم الصحف ومبتدأها، وعلى آله الذين صيّرهم وسيلة الفيوضات الدنيوية وأخرويتها.

وبعد؛ فيقول العبد المذنب «السيّد محمّد مهدي بن السيّد محمّد جعفر الموسوي»:

«إنّ هذه الرسالة في بيان «بسم الله الرحمن الرحيم»، وبيان أسرارها، وبيان فضيلتها وفضيلة قرائتها، وبيان أنّها في كلّ سورة جزء منها فلو تركها عمداً في الصلاة بطلت الصلاة، ثمّ إنّي لمّا فسّرتُ سورة التوحيد قبل مرّتين كلَّ مرةٍ بنوع آخر، فأردت أن أفسّر البسملة كذلك بالأسرار والنكت والرموز وسائر فضائلها».

[البسملة أوّل كلّ كتاب نزل من السماء، وسرّ ذلك]

اعلم أنّ أوّل كلّ كتاب نزل من السماء «بسم الله الرحمن الرحيم»؛ كما هو المرويّ

عن الباقر عليه السلام في «الكافي»[١]، وعن العسكريّ عليه السلام في تفسيره:

«إنّ التسمية في أوّل كلّ سورة آية منها وإنّما يعرف انقضاء السورة بنزولها ابتداء الأخرى، ما أنزل الله كتاباً من السماء إلّا وهي فاتحته»[٢].

ثمّ إنّ السرّ في كونها مفتتح الكتب السماوية هو على وجوه:

الأوّل: أنّها كلّها نسبة الربّ بأعلاها وليس له نسبة أعلا منها، وليس له وصف أرفع وأشرف وأعظم منها، لكونها عبارة عن الألوهية والرحمانية والرحيمية، ومعلوم أنّ جميع الأسماء والصفات والنسب غيرها مندرجة تحتها، فلزم له أن يذكر نفسه ويعرّف ذاته لعباده في أوائل كتبه بأعظم أوصافه وأعلى نسبه، ليعرّفهم نفسه أنّ الألوهيّة والرحمانيّة والرحيميّة مختصّة به سبحانه لا يوجد في غيره، لئلّا ينسبها أحدٌ إلى غيره عزّ وجلّ، ولا يتّخذوا غيره تعالى إلهاً لأنفسهم فيضلّوا.

فصدّر جميع كتبه بها لهدايتهم إلى نفسه ومنعهم عن غيره، لأنّه لا يتّصف بهذه الصفات غيره تعالى، فالمتصف بهذه الصفات هو الله لا غيره، فالمتّخذُ للألوهيّة هو لا غيره.

الثاني: أنّ إنزال الكتب وإرسال الرسل لطف من الله تعالى لعباده، وأعظم الألطاف معرفة نفسه، فلذا عرّف نفسه في أوائل كتبه وصدّرها بها.

الثالث: أنّ الغرض من إنزال الكتب وإرسال الرسل تعريف ذاته لعباده، وهو بالوجه الأتمّ ليس إلّا بالتسمية لما عرفت، فلذا صدّرها بها لئلّا يتوهّم بوجهٍ، فصوّر في تعريفه لذاته على عباده، ﴿ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة﴾[٣] ولا

---

١ ـ الكافي ٣ / ٣١٣، كتاب الصلاة، باب قراءة القرآن، ح ٣.

٢ ـ التفسير للعياشي: ١ / ١٠٠، وفي تفسير العسكري عليه السلام لم أعثره.

٣. الأنفال: ٤٢.

يكون لأحد حجة على الله أنّه تعالى ما عرّفنا نفسه، أو عرّف و لكنّه ما عرّف بالأتمّ والأعرف والأظهر، فالتعريف بالوجه المذكور لا يحصل إلّا بالتسمية فعرّف ذاته الأقدس في أوّل كتبه بها وجعلها صدرها ومفتَتَحها ومبتَدَئها.

الرابع: أنّها لمّا كانت متضمّنةً لجميع ما سواها من الكتب السماوية ومشتملة لها بجميع ما فيها بالإجمال كما ستعرف؛ بل وجامعة لسائر الكتب الأرضية فلذلك ذكرها في صدرها كلّها.

الخامس: أنّ تماميّة الشيء كانت موقوفة بذكرها في أوّله، لأنّ كلّ أمر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو أبتر[١]، كما هو المرويّ، فلزم ذكرها في ابتداء الكتب المنزلة كلّها لئلّا تكون أبتر.

السادس: أنّ لها صدارة واقعية، وأوّلية نفس الأمرية، وأصلية ذاتية، وقطعية نفسية، وقلبية حقيقية، كما روي عن عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«إنّ قلب القرآن «يس»، وقلب يس «الفاتحة»، وقلب الفاتحة «بسم الله الرحمن الرحيم»، وقلب بسم الله «الباء»، وقلب الباء «النقطة تحت الباء» وأنا النقطة تحت الباء»[٢].

وفي رواية أخرى: **«وأنا النقطة الكبرى»**[٣].

فإذا كانت البسملة كذلك فلزم ذكرها في الابتداء ووجب كونها في الافتتاح كما هو المنصوص أيضاً في جميع الكتب، لعدم وقوع المخالفة بين الأصل وفرعه، فإنّ أصل الكتب القرآن وأصل القرآن البسملة، فلزم كونها أصل سائر الكتب السماوية

---

١. الكشاف: ١ / ٣؛ تفسير الإمام العسكري: ص ٢٥.
٢. لاحظ: ينابيع المودّة ١ / ٢١٣ نقلاً عن الدر المنظّم.
٣. لم أعثر عليها.

وصدرَها وأوّلها، ولعدم المغايرة بين الواقع والظاهر، ولعدم المخالفة بين التكوين والتدوين، لأنّ الموافقة بينهما أمر حتميّ في الحكمة.

وعن ابن عباس قال:

«لكلّ شيء أصل وأساس، وأصل الدنيا وأساسها مكّة، وأصل السماوات السماء السابعة، وأصل الأرضين الأرض السابعة، وأصل الجنان جنّة عدن، وأصل الجحيم دركه الأسفل وهو الدرك السابع، وأصل المخلوقات آدم عليه السلام، وأصل الأنبياء نوح، وأصل بني إسرائيل يعقوب عليه السلام، وأصل الكتب القرآن، وأصل القرآن فاتحة الكتاب، وأصل الفاتحة بسم الله الرحمن الرحيم»[1].

وبديهيّ أنّ الأصل أوّل الشيء ومفتتحه وصدره، فالبسملة لها صدارة في الكتب كلّها، كما لها صدارة في القرآن، لكونها أصل الكتب كلّها حتّى[2] الكتاب الأوّل وهو اللوح المحفوظ، كما روي:

إنّ أوّل ما جرى به القلم في اللوح المحفوظ «بسم الله الرحمن الرحيم»، وإنّه أوّل ما أنزل على آدم عليه السلام، وإنّه أمان أهل السماوات والأرضين.

وروي (ظ) أنّ الله لمّا خلق القلم وقال له: اكتب «بسم الله الرحمن الرحيم»، فبسماع «بسم الله» وَلَهَ القلم وانشقّ نصفين؛ فوضع رأسه على اللوح، كذلك مشعوفاً ألف عام حتّى رحمه الربّ عزّ وجل، فأسمعه الاسمين «الرحمن الرحيم»، فالتئم أحد الشقّين بسماع أحد الاسمين والتئم الشقّ الآخر بسماع الاسم الآخر[3].

١. لاحظ: تفسير القرطبي: ١ / ١١٣؛ مجمع البيان: ١ / ٨٧.
٢. من هنا إلى «فلزم أن يكون افتتاح كلّ شيء بها» من هامش النسخة.
٣. والروايتان لم أعثر عليهما.

فعلم أنّ البسملة أوّل ما سطر في اللوح المحفوظ، وعلم أنّها أوّل ما سطر في الكتب، ويعضده ما روي عن الباقر عليه السلام:

«إنّ التسمية في أوّل كلّ سورة آية منها وإنّما يعرف انقضاء السورة بنزولها ابتداء للأخرى، ما أنزل الله كتاباً من السماء إلّا وهي فاتحته»، كذا عن العسكري عليه السلام في تفسيره[١] وعن الباقر عليه السلام في «الكافي»[٢].

فعلم أنّ البسملة صدر الكتب السماوية من اللّوح المحفوظ وغيرها من المنزلات وهي مئة وأربعة كتاباً، ومعلوم أنّ صدر كلّ شيء أوّله وابتداؤه وأصله، ومعلوم أنّ أصل كلّ شيء علّة وجود ذلك الشيء وسببه، كعلّية وسببية آدم عليه السلام لوجود بني آدم، فالبسملة لها علّية وسببية لوجود الكتب السماوية منزلها وغير منزلها، بل لتماميتها؛ بل لتمامية [ال]كتب الأرضية؛ بل لتمامية الأمور والشؤن الدنيوية وكمالها؛ بل لتمامية الأمور الأخروية وسهولتها، كالمرور من الصراط والحساب والميزان والخلاص من النيران بتمامه أو بالتخفيف.

ولها سببية في قضاء الحوائج وسببية في دخول الجنّة والوصول إلى [ال]أخرى والقصوى والنعم وزيادتها في الدنيا والآخرة، وسببية في الغفران والمغفرة، وسببية لبعد الجنّ والشياطين والحفظ عنها، كما أنّ تركها سبب قربها وأضرارها، وسببية لحطّ السيئات وزوالها، وسببية لخمود لهب النار، وسببية للحفظ عن نزول العذاب في الدنيا ولو كان كافراً، وغير ذلك من فضائلها وشأنها لكثيرة! كلّها مستفادة من صريح الأخبار المروية عن معادن الرسالة، كما سيذكر إن شاء الله في ذكر فضيلة البسملة[٣].

---

١. لم أعثر عليه في تفسير العسكري عليه السلام.

٢. الكافي: ٣ / ٣١٣ مع مغايرة؛ تفسير الصافي: ١ / ٧٠؛ ولاحظ: التفسير للعياشي: ١ / ١٠٠؛ نور الثقلين ١ / ٦؛ الوسائل: ٦ / باب ١١ من أبواب القرائة، ح ٨ و١٢.

٣. أذكر مصادرها عند ذكر خبرها إن شاء الله.

فبالجملة لها شأنيّة على كلّ شيء، لعلل مذكورة، ولكونها اسم رحمة له تعالى؛ ورحمته تعالى سبقت غضبه، بل على كلّ شيء، لأنّ كلّ شيء شيء برحمته قواماً وقياماً! فلولا رحمته لاضمحلّ الإمكان والكون، فلزمها لذاتها السابقية والأوّلية والأصلية والعلية والسببية لغيرها فافهم، ولأنّ البسملة اسم الألوهية والرحمانية والرحيمية، وبديهي أنّ وجود كلّ شيء هو موقوف بالألوهية والرحمانية والرحيمية، لأنّ كلّ شيء شيء وموجود ومخلوق بالإلٰهية والرحمانية، فإنّ الله برحمانيته أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، وساق إلى كلّ ذي رزق رزقه، وأعطى كلّ ذي وجود وجوده، وكذلك الرحيمية كما عرفت، فلها ـ أي البسملة ـ لذاتها تسابق لجميع ما سواها، فلزم أن يكون افتتاح كلّ شيء بها.

[أصل البسملة هو النقطة]

أنّ أصل «بسم الله الرحمن الرحيم» هو النقطة، كما هو الظاهر وهو المروي أيضاً، والنقطة هي أمير المؤمنين ـ كما هو المروي ـ فعلم من ذلك سرّ صدارة النقطة على البسملة وأصليتها فيها، وعلم أيضاً أصلية عليّ عليه السلام وأوليته عليه السلام وأسبقيته منها أيضاً، كما هو[1] المستفاد عن الأخبار[2] أيضاً، لكون محمّد وعلي عليهما السلام أوّل المخلوقات وأوّل الموجودات ومعلوم أنّ من جملتها[3] البسملة، فهما عليهما السلام متقدّمان وجوداً عنها وعن غيرها من سائر الموجودات، لقوله عليه السلام: أوّل ما خلق الله نور نبيّك يا جابر[4].

١. هـ: أي: كونه عليه السلام أصلاً وأوّلاً وأسبق من كلّ شيء. منه.
٢. الكافي: ١ / ٤٤٠ ـ ٤٤٢؛ بحار الانوار: ١٥ / ٢٤ و٢٥ و...
٣. هـ: أي الموجودات.
٤. بحار الانوار: ١٥ / ٢٤ نقلاً عن رياض الجنان، وفي الكافي ١ / ٤٤٢، روى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يا جابر إنّ الله أوّل ما خلق خلق محمّداً صلى الله عليه وآله وعترته الهداة المهتدين»، الحديث.

فعلم من ذلك كلّه سرّ كون البسملة في أوّل الكتب السماوية وصدرها.

فإن قلت: فما التوفيق بين هذه الأحاديث الثلاثة المذكورة[١] سابقاً[٢] وبين الحديث المذكور عن عليّ عليه السلام أنّ البسملة ممّا يختص لمحمّد ولسليمان[٣]؟ فإنّ ظاهر الحديث المذكور عن الباقر والعسكري: «أنّ أوّل كلّ كتابٍ منزل من السماء «بسم الله الرحمن الرحيم»»، وظاهر الحديث المذكور عن عليّ عليه السلام: «أنّ البسملة مختصة لمحمّد وسليمان عليهما السلام»، وهذا تنافٍ ظاهر؟

قلنا: إنّ الحديث المذكور عن علي عليه السلام ليس مفاده أنّ البسملة مختصة لمحمّد ولسليمان حتى يقع التنافي بينه وبين الحديث المروي عن الباقر والعسكري عليهما السلام بل مفاد الحديث المذكور عن عليّ عليه السلام هو أنّ الفاتحة مختصة بمحمّد صلى الله عليه وآله ولكنّ البسملة فقد أشرك معه صلى الله عليه وآله فيها سليمان، فلا منافاة بينهما حينئذ، فالبسملة حينئذ يكون في أوّل الكتب السماوية فيشترك فيها الأنبياء كلّهم، ويختص الفاتحة بمحمّد صلى الله عليه وآله، فالمشترك فيه بين محمّد وبين سليمان وبين غيره هو جزء الفاتحة وهو البسملة، والمختص بمحمّد صلى الله عليه وآله هو الفاتحة بتمامها لاجزئها وهو البسملة، كما هو الظاهر لأهل

---

١. من هنا إلى «بتمامه عن الصادق» من هامش النسخة.

٢. أحدها: إنّ البسملة أوّل ما أنزل على آدم عليه السلام.

والثاني: ما روي عن الباقر والعسكري عليهما السلام: «ما أنزل الله كتاباً من السماء إلّا وهي فاتحته إنّ أوّل كلّ كتاب منزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم، والعبارتان المذكورتان كليهما عن الباقر والعسكري عليهما السلام.

والثالث: ما روي عن الصادق عليه السلام: إنّ عيسى عليه السلام لمّا ذهب إلى المكتب وقال له المعلّم: قل «بسم الله الرحمن الرحيم» الحديث، كما سيذكر كلّها آخر الكتاب بتمامه عن الصادق وعن الباقر والعسكري عليهما السلام.

٣. مجمع البيان: ١ / ٨٨.

الدقة عن مفاد الخبر المروي عن علي عليه السلام بعد تأمّل جزئي وهو أنّه قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«إنّ «بسم الله الرحمن الرحيم» آية من فاتحة الكتاب، وهي سبع آيات تمامها «بسم الله الرحمن الرحيم»، سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّ الله عزّ وجل قال لي: يا محمّد ﴿وَلقدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ المَثَانِى وَالقُرآنَ العَظِيمَ﴾[١]. فأفرد بالامتنان عليّ بفاتحة الكتاب وجعلها بإزاء القرآن العظيم.

وأنّ فاتحة الكتاب أشرف ما في كنوز العرش، وأنّ الله عزّ وجلّ خصّ محمّداً صلى الله عليه وآله وشرّفه بها ولم يشرك معه فيها أحداً من أنبيائه ما خلا سليمان [عليه السلام]، فإنّه أعطاه [منها][٢] «بسم الله الرحمن الرحيم»، ألا ترى أنّه[٣] يحكي عن بلقيس حين قالت: ﴿إنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحيمِ﴾[٤].

ألا فمن قرأها معتقداً لموالاة محمّد وآله الطيبين، منقاداً لأمرهم، مؤمناً بظاهرها وباطنها، أعطاه الله عزّ وجلّ بكلّ حرف منها حسنة، كلّ واحدة منها أفضل له من الدنيا بما فيها من أصناف أموالها وخيراتها.

ومن استمع إلى قارئٍ يقرأها كان له [قدر] ثلث ما للقارئ فليستكثر أحدكم من هذا الخير المعرض لكم فإنّه غنيمة لا يذهبنّ أوانه فتبقى في قلوبكم

---

١. الحجر: ٨٧.

٢. من المصدر.

٣. كذا في تفسير العسكري وفي النسخة: تراه.

٤. النمل: ٢٩ و ٣٠.

الحسرة» كذا في «عيون أخبار الرضا عليه السلام»[١].

فعلم من قوله: ولم يشرك معه فيها أحداً من أنبيائه ما خلا سليمان فإنّه أعطاه «بسم الله الرحمن الرحيم» إلى آخره، أنّ الفاتحة لا شريك معه فيها أحد إلّا سليمان فشركته معه هو في جزء منها وهو البسملة وهي أيضاً واردة في أوّل الكتب السماوية ويشترك فيها جميع الأنبياء عليهم السلام فلا منافاة حينئذ بين الخبرين وبينهما وبين الآية كما لا يخفى.

فبالجملة[٢] المشترك فيه من الأنبياء هو الجزء الأوّل من الفاتحة وهو البسملة لا الفاتحة بتمامها فالوارد في أوائل كتبهم هو البسملة ويؤيد ذلك ما روي:

إنّ فرعون لعنه الله ـ قبل أن يدّعى الإلهية ـ أمر أن يكتب في قصره هذه الكلمة، وفي بعض الروايات أنّه كتبها جبرئيل عليه السلام، فإذا ادّعى الألوهية ويأس موسى عليه السلام عن إيمانه وهدايته فشكى إلى الله؛ فنودي: يا موسى أنت تنظر إلى كفره وتطلب منّي، ونظري على هذه الكلمة العظمية على قصره، وعزّتى وجلالي ما دام كتبت هذه الكلمة العظيمة ثمّة لا أعذبه، وإذا أراد عزّ شأنه أن يعذّبه أزالها عنه ومحاها، وأرسل عليه العذاب[٣].

فعلم من هذه الخبر أنّ البسملة كانت قبل زمان موسى عليه السلام أيضاً نزل إلى نبي قبله فأخذ فرعون أيضاً من كتابه وكتب على قصره، فالمشترك هو البسملة والمختص هو الفاتحة.

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ / ٢٧٠، ح ٦٠؛ التفسير العسكري عليه السلام: ٢٩؛ البحار: ٩٢ / ٢٤٥.

٢. من هنا إلى «والأخيرة للخصوص» من هامش النسخة.

٣. منهج الصادقين: ١ / ١٠٢؛ التفسير الكبير: ١ / ١٦٨، مع اختلاف.

ويؤيد اختصاص الفاتحة بمحمّد ﷺ ما روي عن ابن عباس، قال:

بينا رسول الله إذ أتاه مَلَك فقال: «أبشِر بنورين أوتيتهما ولم يؤتهما نبيّ قبلك، فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفاً منهما إلّا أعطيته»[١].

وما روي عن أبي هريرة:

أنّ رسول الله ﷺ قال لأبيّ: «ألا أخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والإنجيل والفرقان مثلها ؟ قال: بلى يا رسول الله، قال: فاتحة الكتاب إنّها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أُوتيتُه»[٢] انتهى.

فاعلم أنّ عدم مثلها في القرآن لكونها متضمّنة لجميع القرآن، وأمّا عدم مثلها في سائر الكتب فلعدم نزولها فيها، فالسالبة بانتفاء الموضوع فيها، فإذا عرفت ذلك اندفع ما توهّم أنّ الظاهر من هذا الخبر كون الفاتحة واردة في التوراة والإنجيل والفرقان، لكن ليس فيها مثلها، فبيّن بذلك كون البسملة في أوّل الكتب السماوية كلّها وبيّن سرّ كونها فيها كلّها.

[الأسرار المكنونة في البسملة]

وأمّا الأسرار المكنونة في نفس البسملة فهي كثيرة:

منها: أنّها إشارة إلى نسبة الربّ وهي ألوهيّته ورحمانيّته ورحيميّته فالأوليين للعموم والأخيرة للخصوص.

ومنها: أي من جملة أسرار البسملة: أنّها خالية عن الحروف الظلمانيّة وهي سبعة

---

١. مجمع البيان: ١ / ٢٩٦؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ١ / ١١.

٢. مجمع البيان: ١ / ٨٨؛ الدرّ المنثور: ١ / ١٣ مع اختلاف لفظي.

أحرف وهي «ث ج خ ز ش ف ظ».

ومن جملتها: أنّها تسعة عشر حرفاً، وكلّ حرف منها على مقابل كلّ واحد من زبانية النار التي هي أيضاً تسعة عشر، كما روى ابن مسعود عن النبي ﷺ قال:

«من أراد أن يخلص من تسعة عشر زبانية النار فليقرأ «بسم الله الرحمن الرحيم» فإنّه تسعة عشر حرفاً ليجعل الله بكلّ حرف منها جُنّة من النار»[١].

ومنها[٢]: أنّها أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، كما هو المروي[٣].

ومنها[٤]: أنّها قلب القرآن وأصله وأصل الكتب كما مرّ، وأصل الحروف النورانية.

ومن جملتها: أنّه ليست فيها حروف «ثجخز» «شظق»[٥]، فإنّ هذه الحروف إشارة إلى الثبور والجحيم والخزي والزفير والشهيق و[ال]لظى والفراق وهذه الحروف هي الحروف الظلمانيّة المذكورة آنفاً، وعلم من ذلك سرّ كونها حروفاً ظلمانية لإشارتها إلى الكلمات الظلمانية.

ومنها[٦]: أنّها خالية عن الكلمات الظلمانية وهي الكلمات المذكورة آنفاً.

ومنها[٧]: أنّها متضمّنة لإشارات إلى أمور باطنيّة وتأويلات واقعية منقسمة إلى سبعة أو سبعين أنواع من مفاد الروايات:

---

١. تفسير الثعلبي ١ / ٩١؛ الدر المنثور: ١ / ٢٦.

٢. خ ل: من جملتها.

٣. مجمع البيان: ١ / ٨٩؛ التفسير للعياشي: ١ / ١٠٢؛ البحار: ٩٢ / ٢٣٣.

٤. خ ل: من جملتها.

٥. هـ: خ : شظف.

٦. خ ل: من جملتها.

٧. خ ل: من جملتها.

منها[١] أنّه سئل عن البسملة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الباء» بهاء الله، و«السين» سناء الله و«الميم» مجد الله»، وفي رواية أخرى: «الميم» ملك الله»[٢].

فـ«الباء» إشارة إلى بهاء الله، و«السين» إشارة إلى سناء الله، و«الميم» إلى مجد الله وملكه، فالمعنى: أنّ الله ذو البهاء والسناء والمجد والملك وذلك هو البطن الأوّل.

وأمّا البطن الثاني فهو أنّ البهاء هو الضياء، فهو تعالى صاحب الضياء الذي به تجلّى لخلقه وبه ظهر لعباده، والمراد به الضوء الأول وهو المشية، فإنّها ضوء كامل ليس بضوءٍ أكمل منه، لأنّ جميع الأضوئة أضائت بضوئها ونوّرت الأنوار بنورها، فهي نور الأنوار وهي ظاهرة ومُظهِرة، لكونها فعلاً والفعل يدلّ على فاعلها والأثر يدلّ على مؤثّره، فالمشية دلّت على مُشيئها وهو الله تعالى، لأنّه تعالى قبل مشيّته وإرادته وفعله وإيجاده كان مختفياً على غيره تعالى، لأنّه لم يكن غيره تعالى قبل إيجاده تعالى، فكان محجوباً عن خلقه ومختفياً على عباده، فشاء وأراد أن يتجلّى بجلاله وصنعه على العباد كلّها، فخلق المشيّة والإرادة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشية، فأوّل تجلّيه وظهوره سبحانه على فعله المعبّر عنه بالمشيّة والإرادة، ثمّ كان ظهوره تعالى به على غيره من مفاعيله وسائر خلقه.

فالمشية هي الضياء والبهاء الأولى التي بها ظهر سبحانه لها، وبها ظهر وتجلّى لغيرها من مفاعيله وذلك قوله عليه السلام: «تجلّى لها بها وبها امتنع»[٣].

ثمّ إنّ قبل التجلّي الأوّل والظهور الأوّل تجلٍّ وظهور أعلى وهو ظهوره تعالى لذاته

---

١. أي من الإشارات إلى أمور باطنية.

٢. الكافي: ١ / ١١٤؛ التوحيد للصدوق: ٢٣٢؛ تفسير القمي: ١ / ٢٨؛ التفسير للعياشي: ١ / ١٠٤؛ البحار: ٨٢ / ٥١ و٨٩ / ٢٣٠.

٣. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥؛ الاحتجاج ١ / ٣٠٥؛ بحار ٤ / ٢٦١.

وتجلّيه لنفسه قبل خلق مشيته وفعله تعالى، وذلك إحدى معاني قوله عليه السلام: «يا من دلّ على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته»[1]، وإحدى معاني قوله عليه السلام: «يا من لا يعلم ما هو إلّا هو»[2]؛ أي في رتبة ذاته.

فإنّه ليس ثمّة شيء حتّى يعلمه تعالى أي يعلم ذلك الشيء ويعرف إيّاه سبحانه، فلا يعلمه ولا يعرفه شيء إلّا هو، فهو يعرفه أي يعرف منه لنفسه، فلا ظهور له إلّا لنفسه؛ بل في رتبة فعله وإيجاده أيضاً كذلك لا يعلمه مفاعيله ومخلوقاته، ما هو ؟ وأين هو ؟ وكيف هو ؟ لأنّه أيَّنَ الأين وكيّف الكيف، فلا يجري عليه ما هو أجراه، فتجلّيه وظهوره سبحانه لكلّ شيء به.

فظهور الذات الأقدس للذات الأقدس به؛ أي بالذات الأقدس وبنفسه، وظهوره لغيره بذات الغير وبنفسه، لأنّ الشيء إذا نظر إلى ذاته وتوجّه إلى نفسه ورأى نفسه يعرف أنّه أثر لغيره؛ لحدوثه وظهوره بغيره لا بذاته، فَعَرفَ ربّه بنفسه وتجلّى ربُّهُ له بنفسه، وذلك معنى قوله عليه السلام: «تجلّى لها بها» ومعنى قوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[3].

فتجلّي الربّ وظهوره للنفس بنفس النفس، وللعقل بنفس العقل، وللروح بنفس الروح، وللطبيعة بنفس الطبيعة، وهكذا في سائر الأشياء الملكوتية والملكية.

فبالجملة أنّ البهاء الأوّلية والضياء الأسبقية التي بها ظهور الربّ وتجلّيه هي الاختراع الأوّل المعبّر عنه بالمشيّة، فهو تعالى ذو البهاء والضياء، والاختراع المشار

---

١. بحار الأنوار: ٨٧ / ٣٣٩؛ من دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام نقلاً عن الاختيار.

٢. إقبال الأعمال ٢ / ٨٠.

٣. عوالي اللئالي: ٤ / ١٠٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠ / ٢٩٢؛ الجواهر السنية: ١١٦؛ البحار: ٢ / ٣٢؛ شرح غرر الحكم: ٥ / ١٩٤ في شرح الحكمة (٧٩٤٦).

إليه بـ«الباء» في «بسم الله»، فله سبحانه تجلّيات وظهورات.

منها: تجلّيه بالبهاء وظهوره بالضياء المعبّر عنها بالمشيّة والاختراع الأوّل المشار إليه بالباء[١].

ومنها: تجلّيه وظهوره بالسناء المشار إليها بالسين في «بسم الله» كما سيذكر.

فبالجملة: أنّ تلك المذكورات كلّها هي الإشارات المتضمّنة لها حرف الباء في «بسم الله».

وأمّا الإشارات المحتوية لها حرف السين في «بسم الله» فمنها أنّها إشارة إلى سناء الله تعالى كما مرّ، وسناء الله هي عبارة عن الاختراع الثاني المعبّر عنه بالعقل الكلّ الذي هو مظهر الاختراع الأوّل ومحلّه، فقوام الثاني وقيامه بالأوّل كما أنّ ظهور الأوّل بالثاني، فأوّل ما ظهر وأوّل ما صدر من الله وجوداً هو الاختراع الأوّل، وأوّل ما ظهر وأوّل ما صدر من الاختراع الأوّل ـ يعني المشيّة ـ الاختراع الثاني، فقيام الاختراع الأوّل بالله قيام صدور وقيام فعل، وأمّا قيامه بركن فهو بنفسه، فقيامه الركنيّ بنفسه وذلك قوله عليه السلام: «خلق الله المشيّة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيّة»[٢].

فالاختراع الأوّل كان عبارة عن البهاء والضياء المشار إليها بالباء [با]طناً وتأويلاً، والاختراع الثاني كان عبارة عن السناء المشار إليها بالسين باطناً وتأويلاً، فهو سبحانه تجلّى وظهر أوّلاً بوصف الاختراع واسم المخترع ووصف المبتدع، لأنّه الإبداع الأوّل أيضاً تسميةً، لأنّه أيضاً من أسمائها، فلذلك سمّي سبحانه بالمبدع والمخترع

---

١. هـ: وذلك هو الباطن الثاني لها [أي الباء] والتأويل الثاني لها فهو سبحانه تجلّى للمشيّة بنفس المشية وظهر لها بها.

٢. التوحيد للشيخ الصدوق: ١٤٨؛ الكافي ١ / ١١٠؛ مختصر البصائر: ١٤١؛ بحار الانوار: ٥٧ / ٥٦.

ووُصِفَ بهما، فهو سبحانه تجلّى وظهر أوّلاً بوصف الاختراع، وظهر ثانياً بوصف الإبداع، وتجلّى وظهر ثالثاً بوصف المشية والمشيئية ووصف المبدع، وظهر وتجلّى رابعاً بوصف الخالقية، حيث خلق العقل الكلّ المعبّر عنه بالإبداع الثاني والاختراع الثاني.

فقوله تعالى: «بسم الله» أي: أبتَدِئ باسم الله، أو أستعين باسم الله الذي ذو بهاء وذو ضياء وذو سناء وذو اختراع وذو إبداع وذو مشية وإرادة وإيجاد وخلق، لأنّ كلّ ذلك وصفُهُ سُبحانه، حيث ظهر وتجلّى بتلك الأوصاف وبتلك الأسماء، كما عرفت، فالباء والسين في «بسم الله» متضمنة لتلك الأوصاف وإشارة إلى تلك الأسماء، فيكون معنى «بسم الله» أي أبتَدِئ أو أستعين باسم الذي خلق البهاء والضياء والسناء بالاختراع والإبداع بمشيته وإرادته لا من شيء، فصار متجلّياً وظاهراً بصنعه ومفاعيل صنعه، وصنعُهُ هو المشية، فتجلّى وظهر أوّلاً بها كما مرّ، ومفاعيل صنعه هو العقل الكل والروح الكلّ والنفس الكلّية والطبيعة الكلّية والبهاء الكلّية والمثال الكلّ والجسم الكلّ، فتجلّى وظهر ثانياً بخلق تلك المفاعيل الكلّية، وذلك قوله تعالى (في الحديث القدسي المنقول بلسان المعصوم عليه السلام)[1]: **«كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»**[2].

فَعُرِفَ سبحانه بتجلّياته وظهوراته الواقعة بآثار صنعه وآيات فعله وإيجاده لا بذاته، فإنّها كنز مخفية مستورة محجوبة مطلقاً قبل الفعل وبعده وقبل الايجاد وبعده وقبل المشيّة وبعدها وقبل الإرادة وبعدها وقبل الخلق وبعده، فلا تغيّره الحالات ولا تبدّله الأوقات، لأنّ التغيّر والتبدّل شأن الممكن ووصفه لا وصف الواجب، فالواجب

---

١. بين الهلالين من هامشه.

٢. بحار الأنوار: ٨٧ / ١٩٩؛ عوالي اللئالي: ١ / ٥٥؛ شرح أصول الكافي للمولى الصالح المازندراني: ١ / ٩٢ و٩٣؛ مشارق أنوار اليقين: ٢٧.

لا يتصف بشيء منها كما لا يتصف الممكن بشيء من صفات الواجب، فهو سبحانه خلوٌ من خلقه ووصفه، وخَلقُهُ خلوٌ منه ومن وصفِهِ، فتبارك الله وتعالى عما يصفه الواصفون وينعته الناعتون.

فمبلغ معرفتنا إيّاه العجز عن معرفتنا إيّاه، ونهاية توصيفنا له هو وصفنا بآثاره وصنعه وفعلِهِ وآيات ألوهيّته ووصفِ رحمانيته وخلّاقيته ورحيميته ورزاقيته، لا بذاته وكنهه، فلذلك سمّيناه وعبّرنا عنه بأسمائه: المبدع والمخترع والخالق والرازق والإله وغير ذلك، فتجلّيه وظهوره سبحانه لنا بنا ولخلقه بخلقه لا بذاته وكنهه، بل باسمه، وكلٌّ اسمه ووصفه وآياته وآثاره، فلذلك عرّف نفسه في أوّل كتابه باسمه وصفته وقال: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾.

وأشار بحروف «باسم» إلى جميع تلك المذكورات كما عرفت مشروحاً، ففي ذكر الحروف الثلاثة إشارة إلى تجلّيه وظهوره لخلقه ببهاء صنعه وسناء صنعه ومجد ملكه.

[تجلّيه وظهوره سبحانه]

وقد عرفت أنّ بهاء صنعه هو المشيّة باعتبارٍ والعقل الكلّ باعتبارٍ، وسناء صنعه هو العقل الكلّ باعتبارٍ والروح الكلّ باعتبارٍ والنفس الكلّية باعتبارٍ، ومجد ملكه هو المذكورات باعتبارٍ وتفرّعات تلك المذكورات باعتبارٍ، فتجلّيه وظهوره سبحانه لا يخلو إمّا بكلّيات ملكه أو بجزئيات ملكه، فقوله تعالى: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ إشارة إلى كون تجلّيه وظهوره بهذين القسمين وبهذين النوعين وبهذين الوصفين، ومعرفته أيضاً كذلك منحصرة إلى السبيلين، ومختصّة إلى الطريقين، لا سبيل إلى معرفته سبحانه غيرهما، ولا طريق إلى تحقيقه سواهما.

فلذلك عرّف نفسه بحرفين في اسمه وهما «السين» و«الميم»، بإسقاط «الألف»،

إشارة إلى سناء ملكه بـ«السين» ـ وهو كلّيات ملكه ـ وإشارة إلى سناء ملكه وفروعه وجزئيّاته بـ«الميم»، فأشار بهذين الحرفين أنّ خالق هذين الملكين هو الله، فلذلك عقّب بعد هذين الحرفين لفظ «الله»، للإشارة إلى ذلك أنّ هذين الملكين لا بدّ لهما من إله، له ألوهية ورحمانية ورحيمية، وذلك هو الله المعبود بالحقّ، فغيره من الآلهة التي أخذوها الأباطلة فليس لهم الألوهية والرحمانية والرحيمية، فهم الآلهة الباطلة، لا تستحقّ بالعبودية، فقوله تعالى: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ كلمة تامة مشيرة إلى ذلك المطلب التامّ الدقيق في الأذهان، الرقيق في الأفهام.

[لفظ الجلالة]

ثمّ إنّ الذات[1] الأقدس كما هو جامع لجميع الكمالات كذلك اسمه الشريف وهو الله؛ فإنّه جامع «الألفين»: «الألف» المبسوط، و«الألف» اللينية.

فبـ«الألف» المبسوط أشار إلى كون رحمته مبسوطاً وممدوداً لجميع خلقه بالإيجاد والتهيئة آناً فآناً، وهذه هي الرحمة العامة الواسعة لكلّ شيء، فكلّ مستغرق تحت هذه الرحمة، وهذه الرحمة قد يعبّر عنها بالرحمانية وهي التي أعطى بها كلّ ذي حقّ حقّه وساق كلّ ذي رزق رزقه.

وبـ«الألف» اللينية أشار إلى كونه تعالى ليّناً لعباده، عطوفاً لهم، لا يأخذهم سريعاً، ولا يعجل إلى عقابهم عند عصيانهم ليس أنّهم يتوبون، فبهذه اللينية يقال: رحمة خاصّة للمؤمنين الموحّدين، فلكمال هذه الليّنة والعطوفة وغايتها لم يهلك الكفّار والمشركين ويطعمهم ويبقيهم إلى مدّة أعمارهم.

فلفظ الله جامع لمنقبتي الرحمانية والرحيمية ومتضمّن لهما، فعلم من ذلك أنّ ذكر

---

١. من هنا إلى «والهاء هوان لمن خالف ولايتنا» من هامش النسخة.

لفظي الرحمان والرحيم بعده يكون تفسيراً وبياناً للمجمل أو المبهم المستتر في لفظ الله.

ثمّ إنّ «الألف» المبسوط في صدر لفظ الجلالة فهي أيضاً إشارة إلى خصال حسنة وصفات كريمة ستّة:

أحدها: الابتداء؛ وهو تعالى مبتدء الخلق كلّهم، وهو عزّ وجل ابتدء لخلق جميع خلقه وابتدء إيجادهم بالاختراع لا من شيء، فمنه تعالى الابتداء وبه الابتداء، كما أنّ الألف كذلك به ابتداء الحروف ومنه ابتداؤها.

الثاني: الاستواء والاستقامة؛ فإنّه عزّ وجل في الاستواء والاستقامة في كلّ شيء في جميع صفاته في إيجاده ورزقه وتربيته وإبقائه وحفظه، وذلك قوله تعالى: ﴿إنّ ربّي على صراط مستقيم﴾[1] فهو لا يجور في إحدى صفاته؛ بل مستقيم فيها وفي جميع أحوالها، ومستوٍ في جميع صفاته كألف المستقيم المستوي، فلا جور لمشيّته ولا ميل في إرادته.

ثمّ اعلم أنّ جميع الصفات الحسنة كلّها مندرجة تحت هذه الصفة، فالألف في صدر اسمه دليل وإشارة إلى كون الذات الأقدس المسمّى به مستقياً ومستوياً في جميع صفاته الكمالية والجلالية والجمالية والأفعالية، لانحصاره[2] فيها بوجه من الوجوه، فبالجملة أنّ الذات كما أنّها مستجمع لجميع الصفات الكمالية كذلك اسمها، فبالجملة أنّ لفظ «الله» قد احتوى جميع الصفات الجمالية والجلالية كما أنّ الذات كذلك، بل الصفات ثمّة عين الذات.

الثالث: الانفراد، فالله منفرد ذاتاً وصفاتاً، كما أنّ الألف كذلك منفرد ودال على

---

١. هود: ٥٦.

٢. ظاهر النسخة: لانتصاره.

الانفراد.

الرابع: الانفصال، فإنّ الألف منفصل عن الحروف والحروف متّصلة بها، فكذلك الله تعالى، فهو منفصل عن خلقه وخلقه متصل به، بكونهم آثاره ومخلوقه.

الخامس: أنّ الألف مباين لجميع الحروف في صفته، فكذلك الله تعالى مباين لخلقه في صفاته، فهو واجب وغيره ممكن.

السادس: أنّ الألف سبب ألفة جميع الحروف الطلقية وكذلك الله تعالى سبب ألفة جميع خلقه، فهو تعالى موقع للائتلاف بين خلقه، فالألف فيه جميع الصفات الكمالية، لأنّ فيه جميع [ال]رؤوس الكمالية والصفات الجمالية، كالذات الأقدس.

وقال الصدوق ﷺ في «التوحيد» في تفسير لفظ الجلالة عن الصادق عليه السلام قال:

« «الألف» آلاء الله على خلقه من النعيم بولاية عليّ عليه السلام[1]، و«اللام» إلزام خلقه ولايتنا، و«الهاء» هوان لمن خالف ولايتنا»[2].

[سرّ ترتيب الكلمات في البسملة]

ثمّ إنّك إذا عرفت ذلك تعرف سرّ ذكره تعالى بلفظ بسم، ثمّ تعقيبه بالله، ثمّ تعقيبه بالرحمان، ثمّ تعقيبه بالرحيم، لأنّ الإله المعبود بالحقّ لزمه أوّلاً المِلك والصنع والآثار، ليعرّفه نفسه بها؛ فلذلك قدّم ما يشير إلى ملكه وهو الحرفين، ولزمه ثانياً ذكر نفسه وذكر اسمه ليُعلَم أنّ صاحب هذا الملك هو، ولزمه ثالثاً ذكر وصفه الكمالية وذكر وصفه الجمالية وذكر وصفه الجلالية واحداً بعد واحد، ليعرفه خلقه أنّ صاحب هذا الملك لا يكون إلّا صاحب تلك الأوصاف المذكورة، فلذلك ذكر بعد «بسم» لفظ

١. خ ل وفي المصدر: بولايتنا.

٢. التوحيد للصدوق: ٢٣٠، ح ٣.

«الله» وبعده لفظ «الرحمان» وبعده لفظ «الرحيم»، للإشارة الى السرّ المذكور، فافهم فإنّه دقيق رقيق أنيق رشيق، لا يتطرّق إليه إلّا فحول العقول المحبّين لمحمّد وآل محمّد عليهم السلام، جعلني وإيّاكم من جملتهم سلام الله عليهم.

[لفظة «بسم» إشارة إلى البهاء والسناء]

ثمّ إنّك إذا عرفت أنّ لفظة «بسم» إشارة إلى البهاء والسناء والمجد، وعرفت أنّ المراد منها المِلكَين، وعرفت تجلّيه وظهوره بهذين المِلكينِ، فاعلم؛ أنّ الملكين بعبارة أخرى عبارة عن البهاء والسناء، لأنّ الموجود شيئان: ضياء ونور، وبعبارة أخرى منير ونور، فالبهاء ضياء والسناء نور، وهما متساويان وجوداً.

وبعبارة أخرى البهاء والضياء هو الفعل والسناء، والنور هو المفاعيل.

وبعبارة أخرى البهاء والضياء هو المشية، والسناء والنور هو متعلّق المشية.

وبعبارة أخرى البهاء والضياء هو العقل الكلّ، والسناء والنور هو الروح الكلّ.

وبعبارة أخرى البهاء والضياء هو العقل الكلّ، والسناء والنور هو العقول الجزئية.

وبعبارة أخرى البهاء والضياء هو المشية الكلّية، والسناء والنور هو رؤوس المشية الكلّية.

وبعبارة أخرى البهاء هو الفؤاد، والسناء هو العقل، و«الميم» هو النفس المطمئنة.

وبعبارة أخرى البهاء هو العقل، والسناء هو النفس و«الميم» هو الجسم.

فمعناه أنّه سبحانه ذو بهاء وسناء بالمعاني المذكورة، فهو تعالى صاحب تلك الممالك الكبيرة الكلّية المتضمّنة للممالك الصغيرة الجزئية التي لا تحصى[1]، فتجلّيه وظهور

---

١ و ٢. في النسخة: اللا يُحصى.

سبحانه إنّما هو بتلك الممالك الكلّية والجزئية التي لا تحصى[1]، لأنّ في كلّ واحد من تلك الممالك بقسميه نعم وفواضل كبيرةٌ وصغيرةٌ، كلّيةٌ وجزئيةٌ، لا يُحصيها إلّا الله سبحانه، فأشار سبحانه إلى جميع ذلك بلفظ «بسم»، وأشار إلى أنّ صاحبها هو «الله الرحمن الرحيم».

والدليل على جميع ما ذكر من البداية إلى النهاية ـ لئلّا يكون ذلك تفسيراً بالرأي ـ هو بيان معدن التنزيل والمترجم للوحي، حيث قال: « «الباء» بهاء الله و«السين» سناء الله و«الميم» ملك الله»[2].

ولا يخفى أنّ سناء الله وبهاءه وملكه ومجده هو ما ذكرناه لك من المشية ـ التي هي أصل البهاء والضياء ـ ومن متعلّقات المشيّة ـ التي هي فروع البهاء والضياء ـ الأمثل فالأمثل، الأقدم فالأقدم، الأسبق فالأسبق، كما هو المبيّن في السلسلة الطولية المبينة في محلّها ككتابنا الموسوم بـ«المجردات» فارجع.

فبالجملة: أنّ «بسم» فيه إشارة إلى جميع خلقه سبحانه من الدرّة إلى الذرّة، فيراد حينئذٍ من البهاء الدرّة الكبيرة الشريفة، ومن السناء والمِلك الذرّة الصغيرة، فهو سبحانه ذو بهاء وسناء بالمعنى المذكور أي: صاحب درّة كبيرة شريفة وصاحب ذرّة صغيرة، فإيجاد كليهما عنده مساوٍ، فليس إيجاد الأصغر أهون وأسهل من إيجاد الأكبر؛ بل كلاهما وجدا بلفظة واحدة وهي كلمة «كن» فإذا قال: «كن» فكان الكلّ وجَفَّ القلم.

---

٢. مرّ تخريج الحديث.

[ظهوره سبحانه بالفعل وبالمفاعيل]

ثمّ إنّ البهاء ـ المشار إليها بالباء في «بسم» ـ بهاء كلّية، ولها رؤوس تعبّر عنها بالبهاء الجزئيّة، والبهاء الكلّية المعبّرة عنها بالمشية الكلّية متعلّقها هو السناء المعبّر عنها بالعقل الكلّ، فالبهاء الكلّية لا تتعلّق بكلّيتها إلّا بالسناء الكلّية المعبّرة عنها بالعقل الكلّ، وكذلك السناء ـ المشار إليها بالسين في «بسم» ـ سناء كلّية تعبّر عنها بالعقل الكلّ، فهذه السناء الكلّية لها رؤوس تعبّر عنها بالسناء الجزئية المعبّر عنها بالعقول الجزئية.

فله سبحانه تجلّيات وظهورات عند تجلّيات وظهورات تلك السناءات الجزئية، لكنّ ظهوره سبحانه بها ظهورٌ بالمفاعيل؛ كما أنّ ظهوره بالبهاء ـ إن أُريد بها المشية ـ ظهور بالفعل، فظهوره سبحانه مرّة بالفعل، ومرّة بالمفاعيل التي هي أثر فعله تعالى، وهو إمّا العقل الكلّ ورؤوسه المشار إليها بالسين في بسم الله.

وإمّا النفس الكلّية ورؤوسها المشار إليها بالميم في «بسم»، فتجلّيه سبحانه بها تجلٍّ بالمِلكِ وظهور بالمجد، وذلك قوله عليه السلام: يا ذا المجد والملك القديم، وإمّا الطبيعة الكلّية ورؤوسها، وإمّا بما تحتها من الجوهر الهباء والمثال والجسم الكلّ وأفراده، فكلّ ذلك موسوم بالمِلك، فتجلّيه وظهورُهُ بالمِلكِ أجلى، كما أنّ تجلّيه وظهوره بالفعل أعلى، فالأقدم هو الفعل، والأظهر هو المِلكُ الذي هو أثر الفعل المعبّر عنه بالمفاعيل، والمفعول الأوّل والأثر الأوّل المتأثّر عن الفعل هو الحقيقة المحمّديّة صلى الله عليه وآله كما سيذكر.

فبالجملة أنّ تجلّيه وظهوره سبحانه إمّا بالأمر الفعلي يعني المشية والإرادة، وإمّا

بالأمر المفعولي وهو الآثار الصادرة عن الفعل والمفاعيل الناشئة عنه، والأوّل[١] هو البهاء والضياء المشار إليها بـ«الباء» في «بسم الله»، والثاني[٢] هو السناء المشار إليها بـ«السين» في «بسم الله».

ثمّ إنّ أمر الله الفعلي له مراتب وأسماء قد بيّنتها في كتابنا الموسوم بـ«المجرّدات»، وكذلك أمر الله المفعولي له مراتب وأسماء قد قرّرتها في الكتاب المذكور.

ثمّ إنّ أمر الله الفعلي كما يُعبَّر عنه بالبهاء و يشار إليها بـ«الباء» في «بسم الله» كذلك يعبّر عنه بالسناء، ويشار إليها بـ«السين» في «بسم الله»، وكذلك أمر الله المفعولي كما يعبّر عنه بالسناء ويشار إليها بـ«السين»، كذلك يعبّر عنه بالبهاء ويشار إليها بـ«الباء».

[«بسم الله» في البسملة متضمّن لجميع الصفات الكمالية الإلهية]

فبالجملة: أنّ «بسم الله» في البسملة متضمّن لجميع الصفات الكمالية الإلٰهية وأسمائه الجمالية والجلالية، لكون «الباء» إشارة ببهاء الله، وكون «الألف» المتدرّجة إشارة بآلاء الله الخفيّة ونعمائه الغيبية، وكونها إشارة إلى اختفاء اسم واحد من أسمائه المخزون عنده، المكنون لديه، كما هو المرويّ[٣]، وكونها إشارة إلى اختفاء ذاته الأقدس واختفاء فعله وإيجاده على جميع مخلوقاته، فلا يعلم أحد كيفية خلقه وكيفية إيجاده، كما لا يعلم أحد كيفية ذاته وكنهه؛ بل[٤] ولا يعلم أحد أصل اسمه المعروف بيننا وحقيقة

---

١. هـ: الأمر الفعلي.

٢. هـ: الأمر المفعولي.

٣. نظيره في التوحيد: ٢٣٣، باب تفسير حروف المعجم.

٤. من هنا إلى «في الخلأ والملأ في الغيبة والشهادة» من هامش النسخة.

اسمه المشهور عندنا.

فـ«الألف» المختفية المتدرّجة إشارة إلى اختفاء اسمه الشريف أيضاً عن الأنظار مع معروفيته الكذائية في جميع الألسنة والأفواه، فإنّ كلّ قوم يقول في لسانه في جميع الأحوال يا الله، ولكنّه لا يعرف حقيقة معناه، فمن هاهنا اختلف العقول الفحول! فقال منهم: إنّه عبري، وقال منهم: إنّه سرياني، وقال منهم: إنّه عربيّ، وقال منهم: إنّه معرّبٌ، وقال منهم: إنّه من آله بمعنى عَبَدَ، وقال منهم: إنّه من أَلَهَ بمعنى تحيّر، وقال منهم: إنّه من أَلَهَ بمعنى خَضَعَ، وغير ذلك من الأقوال المتكثرة[1]؛ كما سيذكر في بيان معنى لفظ الجلالة.

فـ«الألف» المختفية في «بسم الله» إشارة إلى اختفاء المختفيات في العوالم الغيبية والشهودية، وإشارة إلى كونها آلاف ألوف ألوف ألوف إلى أن لا يحصى إلّا عنده تعالى، وإشارة إلى اختفاء اسمه الشريف في قلب كلّ شيء، فيعرفه كلّ شيء ويعبده، وذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[2] ونعم ما قال الشاعر:

هر گياهي كه از زمين رويد   وحده لا شريك له گويد[3]

وإشارة إلى اختصاص اسمه به تعالى واختفائه في وصف ذاته لا يطلق على غيره، لاختصاص معناه بذاته لا يوجد في غيره، وإشارة إلى أنّ إخفاء جميع المخفيات باسمه تعالى وإخفائها إظهارها عنده تعالى، وإشارة إلى أنّ إخفاء جميع المخفيات وإظهارها لاسمه تعالى وفي اسمه، وإشارة إلى أنّ جميع الأسماء العظام في اسمه ومن اسم بسم الله

---

١. انظر: فتح الباري: ٨ / ١١٨؛ مجمع البيان: ١ ـ ٢ / ٩١؛ التبيان في تفسير القرآن: ١ / ٢٧ و٢٨؛ العروة الوثقى للبهائي: ٩٤ و٩٥.

٢. الإسراء: ٤٤.

٣. وترجمته أنّ كلّ نبات ينبت من الأرض فهو قائل بوحدانية الله ونفي الشريك له.

ومختفية فيه، وإشارة إلى أنّ جميع العلوم مختفية في «بسم الله» وجميع الأسرار مستسرّة في «بسم الله»، وإشارة إلى أنّ جميع الكتب مختفية في «بسم الله» ـ أي: في لفظ الجلالة وهو لفظ الله ـ فالكتب والعلوم مختفية في بسم اسمه عز وجل.

[الاسم مأخوذ من السمة]

ثمّ إنّ «بسم» مأخوذ من السمة بمعنى العلامة، كما في «التوحيد» و«العيون»؛ سئل عن الرضا عليه السلام عن «بسم الله الرحمن الرحيم»، قال: «معنى قول القائل: «بسم الله» أي أسِمُ على نفسي سمةً من سمات الله تعالى، وهي العبادة، قال: فقلت له: ما السمة ؟ قال: العلامة»[1]؛ فلفظ «بسم» فيه إشارة إلى العبادة لله، لأنّ المعنى على قوله عليه السلام أي «أسِمُ [على] نفسي» بعبادة الله في الخلأ والملأ في الغيبة والشهادة.

[«بسم» في البسملة متضمّن للعوالم الغيبية والشهودية]

فـ«الألف» المتدرجة في «بسم» إشارة إلى العوالم الغيبية ـ كما أنّ «الميم» إشارة إلى العوالم الشهودية ـ فالعوالم كلّها قسمان: غيبيّة و شهودية، ولفظ «بسم» متضمّن لكليهما ومشتملٌ لقسيمها ومشيرٌ لنوعيها.

فمن هنا قلنا: إنّ لفظ «بسم» مستجمع لجميع الصفات الألوهية والرحمانية والرحيمية كما سيذكر، ومن هنا قلنا: إنّ لفظ «بسم» محتوٍ لجميع العلوم الإلٰهية الحادثة المخلوقة، لكون «الباء» إشارة إلى ما ذكر، و«الألف» المختفية إشارة إلى ما زبر، و«السين» إشارة إلى السناء، و«الميم» إشارة إلى الملك والمجد.

ولا يخفى أنّه لا يخرج شيء عن تلك الأمور المذكورة، لأنّ ما سواه سبحانه داخل

---

١. التوحيد للصدوق: ٢٣٠ و ٢٢٩؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ / ٢٣٦.

في واحدة من تلك الأوصاف الجمالية والجلالية، والوصف الجلالي له تعالى هو أمره الفعلي، والوصف الجمالي له سبحانه هو أمره المفعولي.

فالعالم بمعنى ما سوى الله لا يخرج عن الفعل والمفعول؛ كما لا يخرج عن البهاء والسناء؛ لما عرفت أنّ البهاء فعله والسناء مفعوله، وبديهي أنّ مفعوله إمّا جبروتي وإمّا ملكوتي وإمّا ملكي، فالجبروتي هو العقول، والملكوتي هو الأرواح والنفوس، والملكِي هو الأجسام والأعراض، وهذه العوالم كلّها تحت أمر الله الفعلي الذي ظرفه السرمد، فهو سرمدي وهو سبحانه صاحب السرمد وخالقه وصاحب الجبروت وصاحب الملكوت وصاحب المِلك، فتجلّيه سبحانه وظهوره بتلك العوالم التي هي أصول العوالم وكلّياتها، لأنّ تحتها عوالم لا تُحصى ولا تُعَدُّ. فهو سبحانه بكمال ظهوره خفيّ عن العقول والأبصار، فلا تدركه عقل ولا يبصره بصرٌ، فلخفاء ذاته كذلك صار ما يشار إليه به أيضاً كذلك مخفيّاً كما عرفت في «بسم الله»، فإنّ «الباء» كانت إشارة إلى بهائه و«الألف» المندرجة كانت إشارة إلى ذاته، و«السين» كانت إشارة إلى سنائه، و«الميم» كانت إشارة إلى ملكه ومجده.

فاندراج «الألف» في «بسم الله» واختفائه لفظاً وكتباً إشارة إلى كون الذات الأقدس مختفياً ومحجوباً عن الأفهام والأوهام، فلتطابق الواقع بالظاهر وتوافق الكتبيّ به اختُفِيَ ما يشار به إليه في الكتابة والحروف أيضاً، لعدم جواز ظهور الخلاف بين الواقع والظاهر في فعله وأمره وكلامه، وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيْهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾[1] فافهم السرّ بعد سرّ، فتلك أسرار مستسرّة.

---

١. النساء: ٨٢.

[معنى البهاء والأبهى والبهيّ في دعاء السحور]

ثمّ إنّك إذا أدركت البهاء والسناء والمجد والمِلك، وعرفت معناها والمراد منها وما يشار به إليها، فحينئذ تعرف معنى قوله عليه السلام في دعاء السحور: «اللّٰهُمَّ إنّي أسْأَلُكَ بِبهائِكَ بِأَبْهَاهُ وَكُلُّ بَهائِكَ بَهِيّ»[1].

فإنّ المراد من البهاء الضياء المضيئ لكلّ ضوء، فإنّ جميع الأضوئة مستضيئةٌ بضوء ذلك الضياء وهو المشية كما مرّ، فهي أبهى البهيات وأعلاها، والبهيات هي العقل الكلّ والروح الكلّ والنفس الكلّية والطبيعة الكلّية اللّاتي هنّ متعلّقات المشية الكلّية ومحالّها، وبديهي أنّ بهاء المحلّ وضياءه ببهاء الحالّ وضوئه، فهذه الأمور الأربعة كلّها بهاء الله، وكلّ بهائه بهيّ، وكلّ ما فوق منها كان أبهى عمّا تحتها وأعلا منه، كما أنّ كلّ ما تحت منها أظهر عمّا فوقها، لأنّ كلّ ما سفل كان متكثّراً وقريباً منّا، كما أنّ كلّ ما علا كان مجرّداً خالياً عن القيود والكثرات، وكلّ ما كان خالياً عن القيود والكثرات كان تجرّده وبساطته أكثر، وخفاؤه أزيد، وعلوّه أعلى، وكان بعيداً عنّاً.

فالمراد من البهيات في قوله عليه السلام: «وكلّ بهائك بهيّ»، إمّا الأمور الأربعة وإمّا الأنوار المنشعبة عن تلك الأمور الأربعة، والأمور الأربعة هي الأمور المجتمعة في الحقيقة المحمّدية صلى الله عليه وآله، فإنّها متضمّنة لجميع تلك الأمور الأربعة الكلّية، والأنوار المنشعبة منها هي الأنوار الاثنا عشرية المنفتقة عن تلك الحقيقة الشريفة، فإنّها كلّها بهاء الله وضياءه ونوره الذي به أشرقت السماوات والأرض، وذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[2] وتلك الأنوار نور الأنوار، وتلك الأضوئة ضوء الأضوئة، من

---

١. إقبال الأعمال: ١ / ١٧٥.

٢. الزمر: ٦٩.

نورها نوّرت الأنوار، ومن ضوئها أضائت الأضوئة، كما قال النبي صلى الله عليه وآله: «الأنوار كلّها من نوري ومن نورك يا علي»[١]، وكما في خبر ابن مسعود وخبر سلمان[٢].

ثمّ إنّ تلك الأنوار الكلّية الاثني عشرية أبهاها هو محمّد صلى الله عليه وآله وبعده عليّ عليه السلام وبعده الحسن عليه السلام وبعده الحسين عليه السلام وبعده القائم عليه السلام المهديّ عجّل الله فرجه مع فرجنا، وبعده الأئمّة الباقية الثمانية عليهم السلام، وبعدهم الأنبياء عليهم السلام، وبعدهم العرش والكرسي، وبعدهما الشمس والقمر، وبعدهما الكواكب.

فإنّ هذه الأنوار وهذه الأضوئة وهذه البهيات كلّها مخلوقة من نور محمّد وآل محمّد صلوات الله عليهم كما مرّ آنفاً.

ثمّ إنّك إذا عرفت ذلك تعرف معنى قوله عليه السلام: «اللّٰهُمَّ إنّي أسأَلُكَ بِبَهائِكَ بِأَبْهاهُ وَكُلُّ بَهائِكَ بَهِيّ»، فالأبهى من بهاء الله هو محمّد صلى الله عليه وآله وبعده عليّ عليه السلام وهكذا.

فالسؤال أوّلاً بجميع بهاء الله تعالى ثمّ بالأبهى منها، فذلك هو الترقّي عن الحضيض إلى الأعلى، والصعود من الأسفل إلى الأعلى، والتوسّل إلى الواسطة الصغيرة ثمّ إلى الكبيرة، وذلك هو الاعتقاد بواسطية كلّ منهم عليهم السلام لدى الله، والإذعان بقرب كلّ واحد منهم عند الله، والاعتقاد بأنَّ فيهم عليهم السلام مرائيس وأمير، هو أبهاهم وهو أضوؤهم وهو أنورهم، ونورهم من نوره وضوؤهم من ضوئه وعلمهم من علمه وكمالهم من كماله وفضلهم من فضله، وقربهم عند الله من قربه، وهو محمّد العربي الهاشمي الأبطحي التهامي صلوات الله وسلام جميع خلقه عليه وعلى آله أجمعين.

---

١. انظر: بحار الأنوار: ٣٥ / ٢٩ نقلاً عن كنز جامع الفوائد؛ حلية الأبرار: ٢ / ١٢؛ مدينة المعاجز: ٢ / ٣٦٩.

٢. لاحظ: البحار: ١٥ / ٩ و١٠ و١١، باب بدء خلقه وما يتعلّق بذلك؛ بحار الأنوار: ٣٦ / ٧٣ و٥٣ / ١٤٢.

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى تلك الفقرة من الدعاء فلك أن تعرف بالمناسبة معنى الفقرات الأخرىٰ له وهي قوله: «اللّٰهُمَّ إنّي أسألك من علمك بأنفذه وكلّ علمك نافذ، اللّهم إنّي أسألك بعلمك كلّه»، وقوله: «اللّهمَّ إنّي أسألك بقدرتك التي استطلت بها على كلّ شيء وكلّ قدرتك مستطيلة، اللّهمَّ إنّي أسألك بقدرتك كلّها»[1].

وبيان ذلك: هو أنّ القائل أن يقول: إنّ علمه وقدرته تعالى عين ذاته كما هو مذهبنا الإثنى عشرية ومذهب المعتزلة ومذهب بعض من الحكماء، فإذا كان علمه وقدرته عين ذاته فكيف يتصور فيه الأنفذية وغير الأنفذية ؟ وكيف يتصوّر فيه الكلّية والجزئية ؟ فإذا لم يتصوّر فيه ذلك فما معنى قوله عليه السلام: «اللّهمَّ إنّي أسألك من علمك بأنفذه وكلّ علمك نافذ» ؟، وما معنى قولك: «اللّهُمَّ إنّي أسألك بقدرتك التي استطلت بها على كلّ شيء وكلّ قدرتك مستطيلة، اللّهمَّ إنّي أسألك بقدرتك كلّها» ؟

والجواب عنه بوجوه ستة مذكورة في رسالتنا الأخرى في تفسير سورة التوحيد في تفسير البسملة؛ فارجع ثَمَّة.

[أسرار أُخرى في «بسم»]

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى «بسم» في «بسم الله» وعرفت بعضاً من أسرارها وإشاراتها وتأويلاتها وبواطنها، فلك أيضاً أن تعرف من بعض أسرارها وتأويلاتها وبواطنها.

منها: أنّ «الميم» ـ كما عرفت بالنص الصريح ـ أنّها إشارة إلى مِلكِهِ تعالى، وفي رواية إلى مجده تعالى[2].

---

١. إقبال الأعمال: ١ / ١٧٥.

٢. هـ: فالميم في المِلك بالكسر وفي المجد بالفتح للإشعار إلى السرّ المكنون فيه وهو أنّ ⇦

فاعلم أنّ ملكه الأعلى والأقدم والأسبق هو العمق الأكبر المعبّر عنه بالمشية باعتبار وبالإمكان باعتبار، وعلى الثاني فمنه ما انزجر ومنه مالم ينزجر، فالنوع الأوّل مبذول لعباده والنوع الثاني مختصّ به تعالى وهو العلم المكنون المخزون، وهو المِلك الغيبي الذي لا سبيل إليه أحدٌ، لأنّه لم ينزجر ولمّا ينزجر ولا ينزجر بعد ذلك أبداً أو ينزجر ولكن فيه البداء، لأنّه لم ينجرّ إلى الإمضاء غير القابل للبداء كما بيّن في محلّه.

ثمّ إنّ النوع الأوّل كما يعبّر عنه بالمبذول يعبّر عنه بالعامّ كما يعبّر عن الثاني بالخاص أيضاً، فالملك العامّ أعني الذي انزجر وخلق أو ينزجر بعد ذلك حتماً فلغيره إليه سبيل بالإلهام والوحي منه تعالى، كما لأنبيائه ورسله، وذلك المِلك وذلك العالَم ليس فيه البداء.

فبالجملة هذين المِلكين له تعالى مجد وعظمة له تعالى وجلال وجمال ووصف وآية ودليل على معرفته تعالى بآثاره وبمفاعيله، فبعد حصول المعرفة يعرف كلٌّ أنّه سبحانه ذو مجد وذو ملك وعظمة وجمال وجلال وقدرة وعلم وحياة وأزلية وأبدية ورحمانية ورحيمية وإلٰهية، من غير سبيل إلى معرفة ذاته وكنهه، وذلك قوله عليه السلام: «**وعجزت الأوهام عن معرفة كنه جمالك**»[1]، وقوله عليه السلام: «**والعجز عن معرفته كمال معرفته**»[2] وقوله عليه السلام: «**وما عرفناك حقّ معرفتك**»[3].

فمعرفة كنه جماله إذا لم يعرف فكيف يعرف كنه ذاته وحقيقته؟ فهو محجوب الكنه

⇐الملك من حيث أنّه ملكُ الله لزمه الكسر والانكسار لربّه وخالقه في أوّله وكنهه وذاته كما يشير إليه كسر الميم في بسم الله، ويشير فتح الميم في المجد على علوّ رتبته تعالى.

١. الصحيفة السجادة: مناجاة العارفين ليوم الثلاثاء: ٤١٧، مع اختلاف اللفظي.

٢. البحار: ٤ / ٢٧٧، مع اختلاف لفظي؛ البحار: ٧١ / ٢٣.

٣. عوالي اللئالي ٤ / ١٣٢؛ تفسير ابن عربي ١ / ٢٢٥؛ البحار: ٧١ / ٢٣.

ومستور الذات مطلقاً نبيّاً وغير نبيّ، ملكاً وغير ملك، فلا يعرف أحد ذاته وكنهه وذلك قوله تعالى: «كنت كنزاً مخفيّاً» فالآن كذلك باعتبار ذاته وكنهه، فَعَرَّف نفسه لخلقه بخلقه وصنعِهِ وآياته وآثاره، وذلك قوله تعالى: «فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أُعرَف»[1]، أي بخلقه وآثاره وصنعه لا بذاته وكنهه فافهم.

[سرّ تصدّر الباء في البسملة]

ثمّ إنّ سرّ تصدّر الباء في صدر البسملة التي هي صدر كتاب الله وصدر جميع الكتب هو كمال خضوعها وتذلّلها لربّها، لأنّ مخرجها الشفتين فعند خروجها عن مخرجها تميل الشفة العليا إلى الأسفل وهو خضوعها وتذلّلها في حقيقتها وظهورها وخروجها إلى الوجود، وكذلك[2] له خضوع وتذلّل في ظاهره أيضاً كما في باطنه، لتلبّسه بلباس الخضوع ظاهراً وهو الكسر من أنواع الإعراب فكسرت لذلك.

وأنّ من حقّها السكون، لكونها حرفاً والأصل في الحرف البناء، والأصل في البناء السكون، والسكون لمّا لم يكن في الابتداء فلابدّ حرّكوها، لكنّ إيثار الكسرة لها لإظهار انكسارها وكمال خضوعها ووفق ظاهرها بباطنها أبداً، فلذلك لا تفتح أصلاً بخلاف أخواتها، فإنّها تفتح لثقلها وكثرة استعمالها، فهي أي «الباء» لا تخرج عن أصلها أصلاً، بل استلزمت الحرفية أبداً، بخلاف أخواتها، فإنّها قد تكون فعلاً وقد تكون اسماً، بخلاف «الباء»، فهي في أصل ذاتها وأصل خضوعها، فلذلك آثرها للتصدّر في البسملة.

---

١. تفسير ابن عربي ٢ / ١٢٣؛ تفسير الرازي ٢٨ / ٢٣٤؛ الأحكام للآمدي ١ / ١٣؛ مشارق أنوار اليقين: ٢٩.

٢. من هنا إلى «لكونها في حقيقتها» من هامش النسخة.

ولأنّ «الباء» استلزمت للجارية بخلاف غيرها من أخواتها فناسب للتصدّر فيها ليجرّ عباد الله إلى عبادة الله وخضوعه والتذلّل له، كما هو شأنها ومقتضى أصلها ومقتضى ظاهرها، فلوفق ظاهرها بباطنها وكونها مقرّباً للعبد وداعياً وجارّاً إلى الله وكاملاً في تذلّلها وخضوعها في ظاهرها وباطنها صدّرها.

ولأنّ «الباء» للإلصاق والصلة، كما في «المجمع»[1]، فصدّر البسملة بها لإلصاق عباده تعالى به عزّ وجلّ وصلتهم به وقطعهم عن غيره تعالى، فتصديرها بها للإشارة إلى لزوم الانقطاع عن الخلق والتوسّل به تعالى، وللإشارة إلى لزوم تذلّل العبد له تعالى، لكونها في حقيقتها متذلّلاً في صدورها، فلذلك جُعلَت مصدّراً في البسملة التي هي مصدَّرُ جميع الكتب، بل مصدَّر جميع الأشياء الكونية الصادرة عن الخلق، وأيضاً أنّها بكمال خضوعها صارت مبدأ الموجودات كما في قوله عليه السلام: «وظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم»[2].

وأيضاً أنّها بكمال خضوعها لربّها صارت للاستعانة والسببيّة، فصُدِّرَ بها اسم الله للإشعار بأنّ اسمه سبحانه مستعان لجميع الخلق، يستعين به جميع المستعينين، ويلوذ به جميع اللائذين، ويستغيث منه جميع المستغيثين.

وأيضاً أنّها بجواريّتها باسم الله صارت ذي صفات جليلة وذي تأثيرات عظيمة من الاستعانة والسببية والتعدية وغيرها من معانيها، وصارت «الباء» مقام الروح ومقام عليّ عليه السلام، كما صار الألف مقام العقل ومقام محمّد صلى الله عليه وآله وهو مقام الاستقامة التي أمِرَ به قوله عزّ وجل ﴿اسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾[3] فهو صلى الله عليه وآله المستقيم في أموره وشؤونه،

---

١. مجمع البيان: ١ ـ ٢ / ٩٢.

٢. المجلي مرآة المنجلي: ٣٠٦؛ مشارق أنوار اليقين في حقائق أسرار أمير المؤمنين: ٣٨.

٣. هود: ١١٢.

فلذلك كان مقامه ﷺ مقام «الألف» في التكوين، ومقام «الألف» مقام محمّد ﷺ في التدوين والحروف، وصار مقامُ الألف مقام العقل لاستقامته في أمور حسنة واقعية كاستقامة «الألف»، و«الباء» مرتبة ثانية من «الألف» ومن الحروف نيابة عن «الألف» وحكاية عنه، وعليّ عليه السلام رتبة ثانيةٌ بعد محمّد ﷺ نيابة عنه، فما فيه ﷺ فيه عليه السلام، كما أنّ جميع ما في «الألف» في «الباء» مع زيادة وصف النيابة، و«الباء» وجوده من «الألف» كما أنّ وجود عليّ عليه السلام من محمّد ﷺ ومنشقّ من نوره.

و«الباء» مستحفظٌ لـ«الألف» وحافظ له، وفرع له، اشتق منه، وكذلك عليّ عليه السلام مستحفظ لشرعه ﷺ وحافظٌ لدينه ﷺ بعده ﷺ فهو ﷺ الأصل الكريم وعليّ عليه السلام الفرع القديم، و«الباء» فيه جميع كمالات «الألف»، وعليّ عليه السلام فيه جميع كمالات محمّد ﷺ، فلذا كان عليّ عليه السلام بمنزلة نفسه ﷺ، ومحمّد ﷺ البسملة الحقيقية في الكتاب التكويني، لأنّه مبدء الوجود، من نوره بُدِءَت الموجودات كما بدأت الموجودات من «باء» بسم الله، فافهم.

[الاسم ثلاثة أحرف والأسماء التي تليها مسمّياتها]

ثمّ إنّ كلمة «بسم» ثلاثة أحرف وبعده أيضاً ثلاثة أسماء وهي: «الله» «الرحمان» «الرحيم»، وهذه الأسماء الثلاثة مسمّيات تلك الأحرف وهي اسم لها، فالمراد من الاسم لفظ «الله» و«الرحمان» و«الرحيم»، فالأسماء الثلاثة بدل من الاسم، فالتقدير: أبتدءُ بالاسم وهو «الله» و«الرحمان» و«الرحيم»، فإذا أضيف «الاسم» إلى «الله» وقيل: بسم الله، فيراد منه معناه يعني: الذات الأقدس، فيكون الرحمان والرحيم صفة الذات، فالمعنى أي: أبتدء بسم الذات الأقدس الذي هو الرحمان الرحيم.

[«الرحمن» و«الرحيم» صفة الذات]

ويمكن أن يراد من المضاف إليه حينئذ ـ أي حين الإضافة ـ الاسم أيضاً، فالمعنى أي أبتدءُ بسم الاسم، لكن لا يلائم بما بعده وهو «الرحمان الرحيم»، لأنّ الاسم ليس برحمان ورحيم، بل الرحمان والرحيم صفة الذات معنىً لا صفة الاسم وهو لفظ «الله»؛ بل صفة المسمّى حقيقة، وإن كان لفظاً صفة لفظيّة يوافقه في الإعراب وغيره من الأحكام، فلفظ «الله» اسمه، والاسم غير المسمّى؛ فإنّ الاسم هو اللفظ والحروف، والمسمّى هو الذات الواجب تعالى، فإضافة الاسم إلى الله تعالى تدلّ على تغاير الاسم والمسمّى، كما هو معنى الإضافة، فالقول باتّحادهما ـ كما هو مذهب الأشاعرة ـ فهو من توهّماتهم المختصّة بهم، لم يقل به غيرهم، فالرحمان والرحيم صفتان معنىً للمسمّى وهو الذات له صفتان للاسم معناً أيضاً، وإن كانتا صفتان للاسم ظاهراً من حيث اللفظ والتركيب ومعرباً بإعرابه، فافهم.

[في إضافة الاسم إلى الله وأنّ الاسم غير المسمّى]

فإضافة اسم إلى الله تعالى في قوله ﴿بسم الله﴾؛ قيل: هو من إضافة العامّ إلى الخاصّ كخاتم فضّة، وقيل: الاسم هنا بمعنى التسمية، وقيل: في الكلام حذف مضاف تقديره: باسم مسمّى لله.

عن أبي عبد الله عليه السلام: اسم الله غيره، وكلّ شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله، فأمّا ما عبّرته الألسن، أو عملته[1] الأيدي، فهو مخلوق، والله غاية من غاياته، والمغيّىٰ غير الغاية، والغاية موصوفة، وكلٌّ موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير

١. في المصدر: عملت الأيدي.

موصوف بحدّ مسمّى، لم يتكوّن فيُعْرَفَ كينونيته بصنع غيره، ولم يتناه إلى غاية إلّا كانت غيره، لا يذلّ من فَهِم هذا الحكم أبداً، وهو التوحيد الخالص، فارعوه وصدّقوه وتفهّموه باذن الله والله يسمّى بأسماءه وهو غير أسمائه، والأسماء غيره[1].

عن الباقر عليه السلام: «إنّ الأسماء صفات وَصَفَ بها نفسه»[2].

عن الصادق عليه السلام: «الاسم غير المسمّى»[3].

فالواجب المعبود بالحقّ هو المسمّى والموصوف لا الاسم ولا الصفة، والخالق البارئ لكلّ شيء هو المسمّى والموصوف لا الاسم، والموصوف لجميع الصفات هو المسمّى الواجب لا اسمه، فافهم.

[«الرحمان» و«الرحيم» في اللغة]

ثمّ إنّ «الرحمان» «الرحيم» من أبنية المبالغة إلّا أنّ فعلان أبلغ من فعيل، فالرحمان من لا رحيم فوقه ولا رازق فوقه، وهما اسمان مشتقان من الرحمة وهي في بني آدم رقّة القلب ثمّ عطفه، وفي الله عطفه وبرّه ورزقه وإحسانه، فلا يتصوّر فيه رقّة القلب لعدم القلب له، لأنّه من وصف الجسم، فالمأخوذ فيه تعالى الغاية لا المبادئ، فمن هنا قيل فيه تعالى: خذ الغايات واترك المبادئ، كما سيذكر.

فالرحمان لا يطلق على غيره تعالى، وأمّا قول بني حنيفة في مسيلمة الكذّاب: رحمان اليمامة، وقول شاعرهم فيه:

---

١. الكافي: ١ / ١١٣ و١١٤، باب حدوث الأسماء، ح ٤؛ التوحيد للصدوق: ١٠٦، ح ٣ مع تلخيص لذيله.
٢. الكافي: ١ / ٨٨، باب المعبود، ح ٣.
٣. الكافي: ١ / ١١٤، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ح ٢.

«وأنت غَيثُ الورَى لا زِلْتَ رحماناً»[1].

فهو من كفرهم، لاستعمالهم اسمه المختصّ في غيره تعالى وهو كفر وزندقة فلا يعبأ بقولهم.

ثمّ إنّ لفظ «الله» مشتمل لـ«ألفي» المبسوط واللينيّة، فبالألف المبسوط أشار إلى بسط رحمته العامّة على جميع خلقه: سعيده وشقيّه، فالألف المبسوط إشارة إلى الرحمة التامّة الواسعة، والرحمة العامّة لها فردان: رحمانيّته بالنسبة إلى الدنيا، ورحيميّته بالنسبة إلى الآخرة، فعلى هذا ذكر الرحمان الرحيم بعد لفظ الجلالة من قبيل ذكر الخاصّ بعد العام، ومن قبيل ذكر الأفراد بعد ذكر النوع أو الجنس.

وبـ«الألف» اللّينية أشار إلى عطوفته ولينيّته بعباده العاصين وبعباده المطيعين كليهما؛ بعدم أخذ العاصين بعصيانهم وعدم هتك سترهم، وبالفضل والإحسان للمطيعين والمحسنين، وأمّا بيان علميّته وبيان كليّته فهو موكول على محلّه وهو تفسير سورة التوحيد في رسالة أخرى بعد ذلك.

[«الرحمان» و«الرحيم» وصفان لله]

ثمّ إنّ «الرحمان» و«الرحيم» وصفان لله، فلفظهما وصف للفظه ومعناهما وصف لمعناه، وهو الذات الواجب فلا يكون معناهما وصفاً للفظه، كما عرفت آنفاً، فافهم.

و«الرحمان» وصف الدنيوية كما أنّ «الرحيم» وصف الأخروية؛ بل وصفان لكليهما، لقوله عليه السلام: «يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة»[2]، بالنسبة إلى الأوّل، ولقوله عليه السلام:

---

١. الكشّاف: ١ / ٧.

٢. مفتاح الفلاح للبهائي: ٢٨٣؛ التعليقة على مفتاح الفلاح: ٧٥٢؛ ولاحظ: التبيان: ١ / ٢٩؛ تفسير البيضاوي ١ / ٧.

«يا رحمان الدنيا والآخرة ورحيمهما»[١].

فبرحمانيته أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، وساق إلى كلّ ذي رزق رزقه في جميع العوالم؛ عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم المِلك، وهو رحمان الدارين، ورحمان الثقلين، ورحمان العالَمين، وهو رحيم كذلك، فليس غيره رحمان ورحيم كذلك[٢]، فلذلك وصف تعالى نفسه بهما، وذكر بعد ذكر اسمه إيّاهما، ووصف اسمه بهما لا بغيرهما، فافهم.

[«الرحمان» من الأسماء المختصة به تعالى]

ثمّ إنّ «الرحمان» من الأسماء المختصة به تعالى كاسم «الله» فلا يطلقان لغيره تعالى، لأنّ «الله» معناه المستجمع لجميع صفات الكمال، وليس أحد سواه تعالى مستجمعاً لجميع صفات الكمال، فيكون اسماً له لا لغيره، فلا يطلق لغيره تعالى.

ولأنّ الرحمان معناه البالغ في الرحمة غايتها، وليس أحد كذلك سواه سبحانه، فيكون اسماً له لا لغيره.

ولأنّ الله مأخذه أَلَهَ بمعنى المتحيّر الذات، وليس أحد كذلك سواه تعالى، فيكون اسماً له تعالى خاصّة.

ولأنّ الرحمان هو الرزاق والمعطي لذي حقّ حقّه، ولأنّ الرحمان هو الرزّاق في الدنيا والآخرة، والرزّاق للثقلين، وليس أحد كذلك سواه تعالى.

ولأنّ الرحمان هو الذي يَرزُقُ ولا يُرزَق وليس أحد سواه تعالى كذلك، فيكون الرحمان اسماً مختصاً له تعالى، فعند إطلاقه لغيره يقيّد فيقال: عبد الرحمان فلا يطلق

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ / ١٩، ح ٣٧.

٢. هـ: أي في جميع العوالم.

لغيره بالإطلاق، لعدم جوازه فاختصّ به تعالى.

ثمّ إنّ الرحمة لغة: رقّة القلب، وإذا أُطلق على الله أريد مجرّد الإحسان الذي هو غاية الرحمة، ففيه قيل: خذ الغايات واترك المبادئ، وقال المبرّد وثعلب[١]:

«الرحمان لفظ سرياني وأصله بالخاء المعجمة، والرحمان أي المحسن بجليل النعم في الدنيا»[٢].

فلذلك قال في الدعاء: «يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة»، أو في كليهما كما قال في دعاء آخر: «يا رحمان الدنيا والآخرة ورحيمهما».

ثمّ إنّ الرحمان لمّا كان من الأسماء المختصّة به تعالى، قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿الرَحمٰنُ عَلَّمَ القُرآنَ﴾[٣].

وقال عليّ بن إبراهيم في تفسيره: الله علّم محمّداً القرآن[٤].

ثمّ إنّ قولنا: «فبرحمانيته أعطى كلّ ذي حقّ حقّه وساق إلى كلّ ذي رزق رزقه»، يعلم منه أنّ الرحمانية بمنزلة اليد له تعالى، فالرحمانيّة يد الإلٰهية ويد الألوهية ويد الخلاقية ويد الرازقيّة وذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسوطَتان﴾[٥]، فيداه سبحانه عبارة عن يدي الفضل والعدل، وبعبارة أخرى: يداه عبارة عن يدي النعمة والنقمة، لأنّه سبحانه ليس بجسم حتّى يكون له يد وجارحة خاصّة كما لَنا ذلك، وبعبارة أخرى: يداه كناية عن يدي الرحمة والغضب، فالأوّل للمطيعين له والثاني للعاصين له.

---

١. في النسخة: والثعلب.

٢. انظر: تفسير القرطبي: ١ / ١٠٤؛ التبيان في تفسير القرآن: ١ / ٢٩؛ مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٩١.

٣. الرحمن: ١ و ٢.

٤. تفسير القمي: ٢ / ٣٤٣.

٥. المائدة: ٦٤.

[تفسير البسملة بنصّ الحديث النبوي ﷺ]

وأمّا تفسير البسملة بنص الحديث النبوي ﷺ، فهو أنّه سُئِلَ عنه ﷺ عن معناها، قال ﷺ:

«معنى «الله» القدرة على الاختراع والإبداع، و«الباء»: بركته وبلاؤه، و«السين»: سناؤه وسجدته، و«الميم»: مسجده ومجده وملكه ومنّه، وقال: معنى «الرحمان»: لأهل الدنيا، و«الرحيم»: بأهل الآخرة والعقبى»[1].

أقول: معنى الاختراع الإيجاد لا من شيء، بحيث لا يكون الموجود له مثل قبله، ولا يكون له شبيه ونظير وعديل قبله، بل يكون ذلك الموجود مختصّاً لذلك المُوجِدِ، ولا يقدر أحد سواه لإيجاده مثله لا قبله ولا بعده، فإنّ الله عزّ وجلّ جميع أفعاله وجميع موجوداته كذلك، كلّها مخترعات مختصّة له تعالى لا يقدر أحد سواه لإتيان مثل واحد من أفعاله لا قبل الإيجاد ولا بعد الإيجاد، بل يكون جميع موجوداته مخترعة من عنده تعالى لا يسبقه في واحد منها سابق حتّى يفعل الله عزّ وجلّ بصورته، بل الصورة والمادّة كلاهما من مخترعاته ومبتدعاته، فجميع مخترعاته مبدع وغريب لا يرى مثله أبداً لا قبله ولا بعده، ومن يراه يعجب من مادّته وصورته لعدم رؤيته مثله لا قبله ولا بعده، فهو عزّ وجل المبدع والمخترع مادّة وصورة.

وروي عن عبد الله بن مبارك قال:

«الرحمان هو الذي إذا سُئِلَ أعطى، والرحيم هو الذي إذا لم يُسئَل

---

١. لاحظ: تفسير القرطبي: ١ / ١٠٧؛ التبيان ١ / ٢٩.

يغضب»[١].

أقول: يعني يغضب لأجل عدم السؤال عنه، فهو يحبّ السؤال عنه، فلزم لجميع الخلق أن يسئلوا عنه جميع مؤونتهم وجميع ما يحتاجون إليه حتى ملح طعامهم وشراك نعلهم.

وقال عليه السلام: «من لم يسئل الله يغضِبُ عليه»[٢].

أقول: معناه هو ما ذكر.

[النعمة العظمى هو عليّ عليه السلام]

ثمّ إنّ الرحمان لمّا كان يطلق على جليل النعم وكبيرها فلذلك عقّبه بالرحيم لإدخال صغير نعمها فيها، لأنّه تعالى صاحب نعم كبيرة وصغيرة، ولا نعمة في الدنيا والآخرة إلّا وهي من فضله وإحسانه وجوده.

ثمّ إنّ نعمته الكبرى ونعمته الأصلية الأوّلية ونعمته العظمى هو عليّ عليه السلام بعد محمّد صلى الله عليه وآله، كما قال عليه السلام: «السلام على نعمة الله على الأبرار ونقمته على الفجّار»[٣] فولايته عليه السلام وولاية أولاده الأحد عشر المعصومين نعمة الله على الأبرار من المؤمنين، وبغضهم عليهم السلام نقمة على الفجّار، فهم عليهم السلام نعمته الأصلية الأوّلية، لأنّهم عليهم السلام المخلوقون الأوّلون، وجميع النعم الإلٰهية وصلت إلى العباد بهم عليهم السلام، لأنّهم عليهم السلام واسطة فيوضات الإلٰهية كما بيّناه مشروحاً في كتابنا الموسوم بـ«المجرّدات» فارجع ثمّة.

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى «الرحمان» و«الرحيم» وكونهما وصفاً «لله» فلك أن تعرف

---

١. فتح الباري لابن حجر: ٨ / ١١٨؛ تفسير القرطبي: ١ / ١٠٥.
٢. تفسير القرطبي: ١ / ١٠٥ وفيه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله.
٣. المزار الكبير: ٢١٧ عن الصادق عليه السلام.

بيان كونه موصُوفاً، فاعلم أنّه موصوف للوصفين، وهما وصفان تابعان له لفظاً، فيعربان بإعرابه بظاهر لفظه، ويجعلان وصفاً له باعتبار معناه لا باعتبار لفظه، لأنّ لفظ الله ليس رحماناً ورحيماً؛ بل الرحمان والرحيم هو معناه المقصود منه وهو الذات الأقدس، فهما وصفان معنىً للذات لا للّفظ كما مرّ.

[لفظ «الله» اسم مختصّ له تعالى]

وأمّا بيان كونه[1] عَلَماً أو مفهوماً كليّاً فهو موكول على كتابنا الموضوع لتفسير سورة التوحيد فارجع ثمّة.

وإجماله: أنّه لا عَلَم ولا مفهوم كلّي؛ بل اسم مختص له تعالى لا يطلق على غيره، كما قال أبو جعفر عليه السلام:

«إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه»[2].

فالمسمّى والموصوف هو المعبود لا الاسم فقط، ولا الاسم والمسمى معاً، كما في الكافي عن عبد الرحمان بن أبي نجران قال:

كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام قال: أو قلت له: جعلني الله فداك، نعبد الرحمان الرحيم الواحد [الأحد] الصمد؟ قال: فقال: «إنّ من عبد الاسم دون المسمى بالأسماء فقد أشرك وكفر وجحد ولم يعبد شيئاً، بل اعبد الله الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء دون الأسماء؛ إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه»[3].

---

١. هـ: لفظ الله.

٢. الكافي ١ / ٨٨، باب المعبود، ح ٣.

٣. الكافي: ١ / ٨٨ و٨٧، باب العبودية، ح ٣.

وعن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «الاسم غير المسمّى»[1] كما مرّ.

[تقديم لفظ الجلالة على الاسمين]

وأمّا تقديم لفظ الجلالة على الاسمين لما مرّ أنّه موصوف وهما وصفان له، وشأن الموصوف التقديم على وصفه، ولغلبة الاسمية فيه والوصفية فيهما بحيث قال بعضهم بعلميته، فتقديم اسم الذات على اسم المعنى لازم.

[تقديم «الرحمان» على «الرحيم»]

وأمّا تقديم «الرحمان» على «الرحيم» فلما ذكر من كونه من الأسماء المختصة به تعالى، ولكون معناه متضمّناً لمعنى الرحيم وزيادة، ولعموميّة معناه وخصوصية معنى الرحيم كما مرّ، ولكون معناه أبلغ منه، ولكونه للدنيا وهو للآخرة فناسب تقديم ذكره.

فتلك العلل الواقعية يقتضي كونه كذلك في الواقع، فلوفق الظاهر والكتب بالواقع وعدم الخلاف بينهما في الحكمة وجب ولزم جعل الأسلوب كذلك، لوفقه بمقتضى الواقع، فلمّا كان الواقع ذلك ومقتضى الواقع أن يكون في الإنزال أيضاً كذلك للعلل المذكورة فعلم أنّه في اللوح المحفوظ الذي هو أمر واقعي كذلك، فلوفق اللوح الظاهري والكتاب الظاهري هذا باللوحِ والكتاب الباطني جعل كذلك، لئلّا يلزم المخالفة بينهما التي هي خلاف الحكمة.

[محمّد صلى الله عليه وآله بسملة الكتاب التكويني]

ثمّ اعلم أنّ البسملة مفتتح الكتاب التدويني، ومحمّد صلى الله عليه وآله مفتتح الكتاب التكويني،

---

١. الكافي ١ / ١١٤، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ح ٢.

لأنّه صلى الله عليه وآله أوّل ما خلقه الله، لقوله صلى الله عليه وآله: «أوّل ما خلقه الله نور نبيّك يا جابر»[١] إلى آخره، وبه جميع ما خلقه الله، وله جميع ما خلقه الله لقوله تعالى: «لولاك لما خلقت الأفلاك»[٢]، ومنه و[٣]من شعاعه جميع ما خلقه الله من الأنوار، لقوله صلى الله عليه وآله:

«الأنوار كلّها من نوري ومن نورك يا عليّ»[٤].

ولخبر سلمان وابن مسعود:

«إنّ الله خلق من نور محمّد صلى الله عليه وآله العرش والكرسي، وخلق من نور عليّ السماوات والأرض، وخلق من نور الحسن اللوح والقلم، وخلق من نور الحسين عليه السلام الجنّة والحور والقصور، وأضائت السماوات والأرض بنور فاطمة عليها السلام»[٥].

ثمّ إنّ محمّداً صلى الله عليه وآله لمّا كان مفتتح الكتاب التكويني كما عرفت فكان هو صلى الله عليه وآله بسملة الكتاب التكويني، والقرآن أيضاً من جملة الكتاب التكويني والتدويني، لأنّ له تكوينيّة وتدوينيّة، فكان هو صلى الله عليه وآله بسملة الكتاب التكويني والتدويني حقيقة، فهو صلى الله عليه وآله حينئذ البسملة الحقيقية، لكونه صلى الله عليه وآله سبب وجود البسملة الظاهرية، وكونه صلى الله عليه وآله سبب نزول البسملة الظاهرية، فمن هنا قال عليه السلام: «أنا النقطة [التي] تحت الباء»[٦]، أي أنا

---

١. تفسير روح المعاني: ١ / ٨٩؛ السيرة الحلبية: ١ / ١٥٩.
٢. إعانة الطالبين: ١ / ١٣؛ كشف الخفاء: ٢ / ١٦٤؛ مناقب آل أبي طالب ١ / ١٨٦؛ ألقاب الرسول: ٩.
٣. هـ: عطف تفسير.
٤. انظر: بحار الأنوار ٣٥ / ٢٩، نقلاً عن كنز جامع الفوائد؛ حلية الأبرار ٢ / ١٢؛ مدينة المعاجز ٢ / ٢٦٩.
٥. لاحظ: إرشاد القلوب: ٢ / ٤٠٣؛ بحار الأنوار: ٤٣ / ١٧ و ٢٥ / ١٦.
٦. ينابيع المودّة: ١ / ٢١٢ و ٣ / ٢١٢؛ مشارق الأنوار: ٢١.

سرّ الباء وحقيقته وسبب وجوده، كما أنّ النقطة حقيقة الباء وسرّه وسبب وجوده، والباء سرّ البسملة وحقيقتها وسبب وجودها، فالبسملة من الباء والباء من النقطة والنقطة من عليّ عليه السلام، فلذا قال عليه السلام: «أنا النقطة [التي] تحت الباء»، أي في سرّها فهو عليه السلام النقطة الحقيقية التي منه النقطة الظاهرية والباء الظاهرية والبسملة الظاهرية، فهو عليه السلام حينئذ البسملة الواقعية وروحها وسبب وجودها وسبب نزولها وسبب ظهورها؛ بل روح التكوين والتدوين مطلقاً، لأنّه عليه السلام علّة التكوين والوجود كما قال رحمه الله:

علّة الكون ولولاه لما كان للعالم عين وأثر[١]

فالبسملة الظاهريّة حاكية عن البسملة الواقعية؛ لأنّ كلّ معلول حاكٍ عن علّته، وكلّ جسم حاكٍ عن روحه، لأنّ الأجساد على صورة الأرواح، فهي جسد وهو روح، بل روح التكوين والوجود مطلقاً وروح العالم وما سواه تعالى وذلك قوله عليه السلام: بوجوده ثبتت الأرض[٢]، وقوله عليه السلام: «لولا [ما في الأرض] واحد منّا لساخت الأرض بأهلها»[٣].

فهو صلى الله عليه وآله البسملة الحقيقية في الكتاب التكويني والتدويني، فبه صلى الله عليه وآله يفتتح هذان وبه صلى الله عليه وآله يختتمان، أمّا الفتح فكما عرفت، وأمّا الختم فإنّه إذا خُتِمَ زمان آل محمّد عليهم السلام وانقرض زمانهم عن الزمان فينقرض ويختم زمان الزمان وينهدم.

ثمّ إنّ البسملة أقرب إلى الأسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها كما مرّ، وفي خبر آخر عن الرضا عليه السلام قال: «إنّها أقرب إلى الاسم الأعظم من ناظر العين إلى

---

١. من القصيدة الغديرية للحاج ملا علي الخوئي النجفي، انظر الإمام علي، لأحمد الرحماني الهمداني: ٤٠٢.
٢. مشارق أنوار اليقين: ١٥٧.
٣. الأمالي للصدوق: ٢٥٢ و٢٥٣؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٢٠٧؛ بحار الأنوار: ٢٣ / ٥.

بياضها»[١].

فالبسملة الحقيقية أولى بذلك، بل هي عين الاسم الأعظم وروحه، بل اسمها الأعم الأعظم كما حمل اسمها[٢] حبري مشرك كلّما أراد أن يتجاوز عن البحر يقول اسمها يمرّ على البحر فوق الماء ولم يغرق[٣].

ثمّ إنّ البسملة محتوية لجميع القرآن، والقرآن محتوية لجميع الكتب السماوية، و«الباء» محتوية للبسملة، والنقطة محتوية لـ«الباء»، وعليّ عليه السلام محتوية، للنقطة، فهو النقطة الكبرى فهو النقطة العظمى، وهو النقطة تحت «الباء» أي في سرّها وغيبها، فما هو محجوب ومخفيّ فيها فهو محجوب ومخفي في النقطة، وما هو محجوب ومخفي في النقطة فهو محجوب ومخفي فيه عليه السلام، لكونه سرّ «الباء» وسرّ النقطة وحقيقتها وحاملها ونفسها؛ لكونها به صلى الله عليه وآله، وتقوّمها ووجودها به عليه السلام وقيامها به عليه السلام.

[النقطة الواقعيّة سبب وجود الحروف الكونيّة]

ثمّ إنّ النقطة الظاهرية كما هي سبب وجود الحروف التدوينية كذلك النقطة الواقعية هي سبب وجود الحروف الكونية، فالحروف النورانية الكونية من النقطة الكونيّة النورانية وبها ولها وإليها، لقوله عليه السلام:

«وإياب الخلق إليكم وحسابهم عليكم»[٤].

كما أنّ الحروف التدوينية كذلك كلّها من النقطة التدوينية فى سرّ الحروف وأصلها

---

١. مرّ تخريجه.

٢. هـ: أي: اسم البسملة الحقيقية وهي علي عليه السلام.

٣. لم أجده.

٤. الزيارة الجامعة الكبيرة؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ٣٠٦.

وهي قلبها وحافظها ومدبّرها ومُبدِئُها ومُظهرها ومَبدَؤها ومَظهَرها ومصدرها، وكلها متقوّمة بها قوام الجسد بالقلب، فكما أنّ القلب سرّ الجسد فكذلك النقطة سرّ الحروف وقلبها ومدارها وقوامها، وسائر الحروف بمنزلة الجسد لها، فهي في سّرها دائرة معها في لبّها وغيبها سائرة فيها وسارية فيها، لأنّ كلّ حرف أوّلها وأصلها النقطة، ثمّ تتكيّف بكيفيّة سائر الحروف وتتلبس بلباسها من الاستقامة والاعوجاج والطول والقصر وغيرها.

[شيعة أهل البيت عليهم السلام خلقوا من شعاع نورهم]

ثمّ إنّ ذلك بيان تقوّم الحروف التدوينية بالنقطة وبيان قيامها بها، لا بيان الحروف الكونية والتكوينية بالنقطة التكوينية والكونية وهي النقطة العلوية عليه السلام بأن تتوهم أنّ نور محمّد وعليّ عليهما السلام كذلك دائر بغيره عليه السلام وسار إليه، وسائر به ـ نعوذ بالله من هذه العقيدة الفاسدة والآراء الكاسدة ـ فإنّها كفر وزندقة قريب بوحدة الموجود، بل إنّ الخلق خُلِقَ من شعاع أنوارهم، وتقوّم بفاضل طينتهم عليهم السلام، كما هو المروي عنهم عليهم السلام في الأخبار المستفيضة منها قوله عليه السلام: «**شيعتنا خُلِقوا**[1] **من فاضل طينتنا وعجنوا**[2] **من ماء ولايتنا**»[3].

والمراد من فاضل طينتهم شعاعهم عليهم السلام، فالأنوار كلّها وشيعتهم كلّهم مخلوقون من شعاع أنوارهم لا من عين أنوارهم ولا من أصل أنوارهم ولا من نفس أنوارهم عليهم السلام، فإنّ ذلك مختصة بهم عليهم السلام، وليس لأحد في ذلك نصيب ولا حظّ، لا نبيّاً ولا غير نبيّ،

١. في النسخة: خلق.

٢. في النسخة: عجّن.

٣. مشارق أنوار اليقين: ٣١٥ ولاحظ روضة الواعظين: ٢٩٦؛ بحار الأنوار: ٥٣ / ٣٠٣.

فالأنبياء من شعاعهم عليهم السلام، والرعيّة من شعاع الأنبياء ومن فاضل طينتهم عليهم السلام، فأين مقام أصل النور ومقام الشعاع ؟ فإنّ المثال لذلك الشمس وضوءها وشعاعها، فإنّه فرق بين الشمس وبين ضوئها وبين شعاعها، فالشمس هي الجرم النيّر وضوؤها هو الضوء والنور الطالع من السماء الرابعة إلى الأرض، وشعاعها هو الشعاع الطالع بالضوء في البيوت وتحت السُقُفِ، فشيعتهم عليهم السلام خلقوا من شعاع نورهم وهو ضوء ضوء نورهم عليهم السلام ونور نور نورهم عليهم السلام، وإلى ذلك ينظر قوله عليه السلام:

«إنّ شيعتنا خلقت[1] من شعاع نورنا»[2].

فلذلك يقال للشيعة: شيعة، لأنّهم خلقوا من شعاع نورهم، فنورهم عليهم السلام هو الضوء، وشعاع نورهم هو شعاع الضوء، كما عرفت في مثال الشمس، فأين الشمس وضوؤها ؟ وأين الشمس وشعاع ضوئها ؟ وأين الضوء وشعاعه ؟ فافهم.

وإلى ذلك يشير الخبر المرويّ:

«إنّ الله خلق جوهرة ونظر إليها فعرق فسقط عنه مئة ألف وأربعة وعشرين ألف قطرة، فخلق من كلّ قطرة نبيٌّ»[3].

فبالجملة: قد علم أنّ غيرهم عليهم السلام قد خلق من أثر أنوارهم عليهم السلام ووصف أنوارهم عليهم السلام، فالأثر قد يعبّر عنه بالعرق، وقد يعبّر عنه بالقطرة، وقد يعبّر عنه بالشعاع، كما في الأخبار[4].

ثمّ إنّ شيعتهم عليهم السلام من عرف حقّهم، وقَبِلَ ولايتهم، وشيّعهم وتبعهم في أصولهم

---

١. في النسخة: خلق.
٢. بحار الأنوار: ٢٥ / ٢١ نقلاً عن رياض الجنان.
٣. لاحظ: بحار الأنوار: ٢٥ / ٢٢ نقلاً عن رياض الجنان.
٤. بحار الأنوار: ١٥ / باب بدء خلقه وما يتعلّق بذلك.

وفروعهم عليهم السلام، وسلّم كونهم عليهم السلام حجّة الله مطلقاً، وهو غير مختصّ بنوع واحد من الخلق؛ فيكون نبيّاً وغير نبيّ ويكون إنساً وجنّاً وحيواناً ونباتاً وجماداً كما هو مفاد الآيات والآخبار، فالمقرّ بولايتهم عليهم السلام من تلك الأصناف فهو شيعتهم عليهم السلام، فشيعتهم من أثر أنوارهم، وغير شيعتهم من منكريهم ومبغضيهم فهو من ضلّ أنوارهم عليهم السلام وعكس أنوارهم عليهم السلام وهو المعبّر عنه بالسجّين، كما يعبّر عن أثر أنوارهم عليهم السلام بالعليّين، فشيعتهم من العليين الذي هو أثر أنوارهم، ومبغضيهم من السجّين الذي هو عكس أنوارهم وضلّ أنوارهم وضد أنوارهم عليهم السلام وإدبار أنوارهم.

[الشيعة هم المقبلون إلى أنوار الأئمة عليهم السلام]

فشيعتهم عليهم السلام هم المقبلون إلى أنوارهم، ومبغضيهم هم المدبرون على أنوارهم عليهم السلام؛ فبإدبارهم عن النور صاروا من أهل السجّين، وصاروا من السجّين، وخلقوا من السجّين الذي هو من الإدبار على نورهم عليهم السلام؛ فالسجّين صار نفسه سجّيناً بسبب إدباره على نور الله؛ كما صار العليّين نفسه عليّيناً بسبب إقباله على نوره؛ فكذلك أهل السجّين صيّر نفسه أهل السجّين بسبب إدباره على نور الله، فالعليّين عليّينيّته ليس أصليّاً وخلقيّاً، والسجّين سجينيته ليست أصلية وخلقيّة وذاتيّة؛ بل كسبيّة في كليهما، فاكتسب العليين وصف العلينية بسبب إقباله على الله وقبوله لنور الله، واكتسب السجّين وصف السجّينية بسبب إدباره إلى نور الله وإعراضه عنه وكذلك أهلها.

فكلّ وصف في موصوفه بحسن اختياره وسوء اختياره، وإلّا لزم الجبر في أصل الوجود والإيجاد، وهو لا يجوز على الحكيم على الإطلاق.

فإذا عرفت ذلك تعرف أنّ طهارة كلّ طاهر وخباثة كلّ خبيث ونجاسته من نفسه وسوء نفسه وسوء اختياره وحسن اختياره، فلا جبر في ذلك، فالوجود والإيجاد في

الكلّ على نحو واحد وهو النور الأصليّ والنورانية الذاتية الخلقية، لأنّ الوجود والإيجاد أصلهما نور محض كما أنّ عدمهما ظلمة محضة، ففي أصل الوجود والإيجاد الصادر عن الحكيم على الإطلاق لا يتصوّر فيه ظلمة وخباثة ونجاسة وسوءٌ وقبح وجورٌ وظلم.

فجميع ذلك إنّما هو يعرض للموجود بعد الوجود وبعد الإيجاد بكسب الموجود بحسن اختياره وسوء اختياره، فجميع ذلك من الخلق لا من الخالق، لأنّ الخلقة أصلها نور محض لا يتصوّر فيها ظلمة، وحسن محض لا يتصوّر فيها قبح، فيعتبر بها ذلك بالعرض وبالكسب بسبب الإقبال والإدبار لخالقه، فخبث الخبائث كالكلب والخنزير ونظائره ونارية النار ونورية النور وظلمة الظلّام وعمرية العمر وشمرية الشمر وظالمية الظالم وفرعونية الفرعون وأمثالها كلّها باختيار صاحبها ذلك، وكسب صاحبها ذلك وكسب صاحبها بالإدبار لخالقه، وبسلب النورانية الأصليّة في ذاته في أصل إيجاده، بسبب سلب خلعة ولاية الله والولاية العلوية عن نفسه، بسبب إنكارها وعدم قبولها وعدم تحمّلها وعدم قبول الرعيّتيّة لها والتذلّلِ لجلالها، بسبب استكبار النفس وخبثه.

وكذلك طهارة الطاهرين ونور الأنوار وطيب الأطياب إنساً وجنّاً وحيواناً وجماداً ونباتاً فهي بحفظ النوارنيّة الأصليّة في الذات وعدم سلب خلعة الإيمان عن نفسه وهو ولاية الله وولاية العلوية، فسلب تلك الخلعة بسوء الاختيار وحفظها بحسن الاختيار لا بالجبر.

فإذا عرفت ذلك تعرف أنّ الخلق كلّهم والموجود بأجمعهم في أصلهم وأصل ذاتهم وأصل وجودهم وإيجادهم نورٌ وخلقوا من نورٍ، والظلمة والخبث كسبي اكتسبه بسوء نفسه وسوء اختياره وسلب نورانيته الأصلية عن ذاته وأصله كما عرفت مشروحاً.

فإذا عرفت ذلك تعرف معنى قوله عليه السلام: «الأنوار كلّها من نوري ومن نورك يا عليّ»[١]. ومعنى قوله عليه السلام: «وظهرت الموجودات من باء بسم الله»[٢]، فإنّ الموجودات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم أي جميع الموجودات ظهر من باء بسم الله، وباء بسم الله نور كما عرفت، فكيف يصدر عن النور ظلمة وخبث ونار ؟

تعلم أنّ ذلك صار بالعرض و بالكسب كما مّر، فلم يخلق الله الشرير شريراً والخبيث خبيثاً، بل خلقه في أصله صالحاً وطيّباً، فالشرارة والخباثة من نفسه وبنفسه عرضيّاً كما عرفت، وإلّا لزم قبح التكليف للمكلّف وقبح إرسال الرسل وقبح إنزال الكتب وقبح العذاب والعقاب للمسيء وقبح العقاب للعاصي، لكون الإساءة والعصيان حينئذ مقتضى ذاته ومقتضى أصله وجبلّيته، وذلك باطل، فكون الخباثة والشرارة في الأصل والذات أيضاً باطل، فافهم السرّ فإنّ ذلك من مزالّ الأقدام.

ثمّ إنّ بيان ذلك المطلب وإن كان هنا بالمناسبة لكنّ بيانه كان أمراً لازماً وواجباً بل أوجب؛ فلذلك صرفتُ العنان إليه، وله زيادة تفصيل وبيان، فإن أردت زيادة توضيح في ذلك فارجع إلى كتابنا الموسوم بـ«المجرّدات» وكتابنا الموسوم «بأصول الأخبار»، فإنّ فيهما زيادة بسط وبيان.

[سرّ النقطة تحت الباء]

ثمّ إنّ النقطة هي القلب المتقوّم بها الحروف؛ لأنّها سرّها وغيبها ولبّها وأصلها كما عرفت، وهذا السرّ والغيب يعبّر عنه بالتحت، فقوله عليه السلام: «أنا النقطة [التي] تحت

---

١. مرّ تخريجه.

٢. المجلي لابن أبي جمهور الإحسائي: ص ٣٠٦؛ مشارق أنوار اليقين: ٣٨.

الباء»[١] أي في سرّها وغيبها وأصلها وباطنها وحقيقتها، لأنّ أصل الباء وسرّها وباطنها وغيبها موجودة بالنقطة التي وجدت من شعاع نوره عليه السلام كما عرفت تفصيلها، فليس المراد من التحت في قوله عليه السلام «أنا النقطة [التي] تحت الباء» التحتية الظاهرية للباء، بأنّها جعلت تحت «الباء» للتميز بينها وبين «التاء» و«الثاء» لأنّها بهذا الاعتبار فرع بالنسبة إلى «الباء»، و«الباء» أصل وفوق عليها كما لا يخفى.

فالمراد من تحتها كونها سرّها وأصلها وحقيقتها وما به وجودها وقوامها لا ما به تميّزها لما عرفت من كونها حينئذ فرعاً لا أصلاً.

ثمّ إنّ هذه النقطة الخطية كما هي سرّ «الباء» أي ما به قوامها وقيامها ظهوراً ووجوداً وتماميّة، فكذلك النقطة العلوية عليه السلام سرّ المشيّة وقيامها ظهوراً لا قواماً وقياماً ركنيّاً، لأنّ قوامها وقيامها بنفسها لا بغيرها.

ثمّ إنّ مثل كون النقطة العلوية سرّاً للمشية ظهوراً لا قواماً ولا قياماً ركنيّاً كسرّ الولد للوالد وظهوره به، فإنّ ظهور الوالد بالولد ولكن قوام الولد ووجوده بالوالد، وكظهور الانكسار بالكسر، فقيام النقطة العلوية والمصطفوية بالمشية قيام صدور لا قيام ركنيّ، وقيام المشيّة بالنقطة العلوية قيام ظهوري كظهور الوالد بالولد والكسر بالانكسار.

فبالجملة: النقطة المحمّدية العلوية سرّ المشيّة بالمعنى المذكور، أي القيام الظهوري والسرّ الظهوري، وأنّها حقيقة الألف المعبّر عنها بالمشية والاختراع الأوّل، وبعبارة أنّها حقيقة الاختراع الأوّل[٢]، أي حاملها وحافظها، وأنّها مقام البساطة والوحدة، وقد يعبّر عنها بالكاف في «كن» و«كهيعص».

---

١. ينابيع المودّة: ١ / ٢١٣ و٣ / ٢١٢؛ مشارق الأنوار: ٢١.

٢. هـ: المعبّر عنه بالألف.

[النقطة المحمّدية العلوية سبب تمامية كلمة «كن»]

وأيضاً أنّ النقطة الخطّية كما هي تمام كلمة «كن» أي سبب تماميّة كلمة «كن»، لأنّها لو لم تكن، لم تكن كلمة «كن»، كذلك النقطة المحمّدية والعلوية سبب تمامية كلمة «كن» لأنّها لو لم تكن لم تكن كلمة «كن»، فكونها سبب تمامية «كن» ودليل تمامية «كن» لوجهين:

الأوّل: أنّها أثر «كن»، والأثر دليل على تمامية المؤثر وظهوره، لأنّ النقطة المحمّدية ﷺ هي الأثر الأوّل للمشية وأوّل محلّها ومحلّ تأثيرها وهي أي النقطة المحمّدية مُظهِرها ومَظهَرُها وكذلك المشية مَظهر ومُظهِرٌ لباريها وخالقها، فتجلّيه وظهوره بها لأنّها فعله وظهور الفاعل بالفعل كما مرّ تفصيلاً.

الثاني: أنّها أي النقطة المحمّدية ﷺ علّة وجود المشيّة وسبب إيجادها، والعلة سبب تمامية المعلول، فهي أي النقطة المحمّدية مُظهِرُ المشية كما أنّ المشية مُظهِر النقطة المحمّدية ﷺ وعلةٌ لوجود المشيّة وسبب إيجادها كما أنّ المشيّة علّة لوجود النقطة المحمّدية وسبب إيجادها، فالعليّة بينهما أي بين المشيّة والنقطة المحمّدية من الطرفين.

وتوضيحه أنّ الله سبحانه خلق المشية لأجل خلق النقطة المحمّدية والنور المحمّدي بها، فهو علّة إيجاد المشيّة غائية، وهي علّة إيجاده ﷺ وعلّة وجوده ﷺ، ثمّ إنّهما متساويتان وجوداً لأنّه سبحانه إذا خلقها فخلق بها مساوياً نورَه وحقيقَتَهُ ﷺ لا من شيء، ثمّ خلق بعده ﷺ [ال]نقطة العلوية عليه السلام من [ال]نقطة المحمّدية ﷺ، فهاتين النقطتين علّة العلل ونور الأنوار وعلّة غائية لكلّ شيء أي لوجوده وإيجاده لقوله: «لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك»[1]، ومن جملة الأفلاك المشية فإنّها فلك الأفلاك

---

١. إعانة الطالبين: ١ / ١٣؛ كشف الخفاء: ٢ / ١٦٤.

وأعلاها فلولا الحقيقة المحمّدية لما خلق الله سبحانه المشية، فالغرض من إيجادها تلك الحقيقة العالية والنقطة المستعلية على جميع خلقه، وبيانها التفصيلي في كتابنا الموسوم بـ«المجرّدات» فارجع.

[القرآن كلّه في البسملة]

ثمّ إنّ الكتب كلّها في القرآن والقرآن كلّه في البسملة كما مرّ، وذلك لأنّ لفظ الجلالة مقام الحقّ والواجب لا غير، ولفظ بسمٍ مقام الخلق لا غير، لأنّه الاستعانة للخلق منه تعالى كما مرّ، والرحمان الرحيم مقام الحقّ والخلق معاً، لأنّ الرحمان له جنبتان: جنبة إعطاء الرزق، والرزاقية وهي مختصّة بالله وبذلك أشار بقوله عليه السلام: «يا من استوى برحمانيّته على العرش وغاب العرش في رحمانيّته كما غاب العوالم في عرشه»[١] الدعاء، وجنبة أخذ الرزق والمرزوقية: وهي مختصّة بالخلق، وعلى هذا القياس اسم الرحيم، فالرحمة من الله تعالى والمرحوميّة من الخلق.

فإذا عرفت ذلك تعرف أنّ القرآن كلّه في البسملة، لأنّ القرآن كلّه يدور على ثلاثة أمور: إمّا بيان صفة الحقّ، وإمّا بيان صفة الخلق، وإمّا بيان كيفية ربط فعل الحقّ على الخلق، وبيان إيجادهم وخلقهم، وبيان إعطاء الرزق لهم، وبيان ما به نجاتهم وهلاكهم، وذلك كلّه مندرجة في البسملة كما عرفت.

[البسملة في العدد المكتوبي تسعة عشر واستنطاقها واحد]

ثمّ إنّ من أسرارها أنّها في العدد المكتوبي تسعة عشر واستنطاقها واحد، والحاصل منها اسم الواحد وهو الأصل المقوِّم للأعداد باعتبار، وهو الأصل المقوِّم للوجودات

---

١. لاحظ: الإقبال: ٣٣٧؛ بحار الأنوار: ٩٥ / ٢٢٦.

الكونيّة[١] باعتبار، فيشير إلى اسم القيّوم حينئذ فيستنبط منه اسم القيّوم وأنّها في العدد الملفوظي ثمانية عشر واستنطاقها اسم الحيّ فاستخرج منها حينئذٍ الاسم الأعظم وهو الحيّ القيّوم كما روي أنّ الاسم الأعظم هو الحيّ القيّوم، وهو أصل الأسماء، فالبسملة حينئذ أصل الأسماء وهي الاسم الأعظم ومتضمّن للاسم الأعظم، فمن هنا قيل: وروي: «أنّ البسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها»[٢] كما مرّ وهي إشارة إلى اسم الواحد، وهي إشارة إلى الحيّ، وهي إشارة إلى اسم القيّوم فاستخرج منها الحيّ القيّوم الذي هو الاسم الأعظم فهي الحاوي للاسم الأعظم والمتضمّن له.

[سرّ تساوي العدد في كتابة «البسملة» ولفظ «الواحد»]

ثمّ[٣] إنّ السرّ في كون البسملة تسعة عشر حرفاً في الكتابة هو كونها اسم الواحد ووصفه ونسبته كما عرفت والواحد يعني: لفظه تسعة عشر عدداً، فيكون اسمه وهو البسملة أيضاً تسعة عشر، للوفق بين الاسم والمسمّى، فالاسم هو البسملة والمسمّى هو الواحد وهو الله، فالمسمّى أعني الواحد فهو تسعة عشر، فالاسم وهو البسملة فكذلك للوفق، فحينئذ البسملة اسم الواحد، والواحد اسم الأحد، والأحد هو الله، والبسط الحقيقي هو الله، فالأحد بساطته أزيد من الواحد لفظاً فهو أصل والواحد فرع له لزيادة التركيب فيه ونهاية البساطة في الأحد، فالأحد نزوله في الواحد، والواحد

---

١. فهو إرادة الله منه إرادة محمّد ﷺ فإنّهما أصلان مقومان للوجودات الكونية فإنّ قيامها بهما كما مرّ (منه).

٢. تفسير العيّاشي ١ / ١٠٢؛ عيون أخبار الرضا ٢ / ٨؛ جامع الأخبار: ١١٩؛ تهذيب الأحكام ٢ / ٢٨٩.

٣. من هنا إلى «تلك الساعات الخالية فافهم» من هامش النسخة.

نزوله في البسملة؛ فالبسملة اسم الواحد والواحد اسم الأحد، والأحد اسم الله، فالبسملة والواحد والأحد اسم «الله» كما أنّ «الله» اسم الله، فلفظ «الله» في الرتبة في الأوّل والأحد في الثاني والواحد في الثالث والبسملة في الرابع، لظهور الكثرة والتركيب فيها أزيد من الثلاثة الأسماء السابقة.

أيضاً أنّ البسملة لمّا كانت أصلاً لجميع ما تحتها ـ كما مرّ وسيذكر ـ وما سواها فرعاً له، فللوفق بين الأصل والفرع كانت البسملة تسعة عشر، كما كان الفرع وهي الزبانية كذلك، ليكون كلّ حرف منها مقابل واحد منها أي من الزبانية، ليكون كلّ حرف منها جُنّة لكلّ واحد منها أي: من الزبانية، فكلّ من قرأها إخلاصاً يكون كلّ حرف منها جنة منها له، فافهم.

[البسملة اسم رحمة]

وأيضاً أنّ البسملة اسم رحمة، والزبانية اسم غضب وسخط؛ فللوفق بينهما جعلهما تسعة عشر، أمّا كون البسملة اسم رحمة فكما مرّ، وأمّا كون الزبانية اسم غضب لأنّ كلّ شيءٍ وكلّ مخلوق اسم وآية له ولمعرفته.

وفي كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد[1]

وأمّا كونها غضباً وسخطاً فظاهر، واسم رحمته سابق لقوله عليه السلام: «سبقت رحمته غضبه»[2].

فلذلك صارت للبسملة سبقة على كلّ شيء كما مرّ سابقاً.

وأيضاً أنّ ساعات اليوم والليل أربعة وعشرون ساعة، فالخمسة منها تعيّنت

---

١. المجازات النبوية للشريف الرضي: ٢٢١؛ مجمع البيان: ٩ / ٢٦٠.

٢. الصحيفة السجادية: ٣٤٥.

للصلوات الخمسة في الأوقات الخمسة، فبقيت تسعة عشر من الساعات خالية، والبسملة كانت مشتملة لتسعة عشر حرفاً فجعلت كلّ حرف منها مقابل كلّ ساعة خالية، فإذا قال العبد: «بسم الله الرحمن الرحيم»، يكون كلّ حرف منها عبادة كلّ ساعة عن تلك الساعات الخالية، فافهم.

[سرّ جامعية البسملة لجميع مراتب الموجودات]

وأيضاً من أسرارها أنّها جامعة لجميع مراتب الوجودات والموجودات، أمّا الوجودات فلأنّ «الباء» كانت إشارة إلى البهاء كما مرّ، وهو كانت عبارة عن المشيّة ومراتبها كما مرّ مشروحاً، وهي بمراتبها هي الوجودات الأصلية الأوّليّة كما مرّ من أنّ المشية عالم الايجاد وعالم الخلق وعالم الوجود وعالم الفعل لا عالم المفعول والمخلوق.

وأمّا الموجودات فلأنّ «الباء» إشارة إلى المفعولات والموجودات العقلية، و«السين» إشارة إلى الموجودات النفسية، و«الميم» إشارة إلى الموجودات الجمسيّة، كما مرّ بيان ذلك مشروحاً فارجع.

[سرّ جامعية البسملة لجميع أُصول الأسماء الإلٓهية]

وأيضاً من أسرارها أنّها جامعة ومشتملة لجميع الصفات الواجبية وهي الألوهية المستفادة من «الله»، والرحمانيّة المستفادة من «الرحمان»، والرحيمية المستفادة من «الرحيم»، وهذه الصفات الثلاثة أصل الصفات الواجبية ورأسها، وغيرها وما سواها داخلة فيها ومندرجة تحتها، فعلم من ذلك أنّ البسملة جامعة لجميع أصول الأسماء العظام الالٰهيّة، ومتضمّنة لجميع الكتب السماويّة والآيات القرآنيّة، كما مرّ مشروحاً، ومشتملة لجميع النسبة الالٰهيّة، فإنّ الله هو المنسوب والألوهيّة نسبته، و«الباء»

مَظهَرُها ومحلّها وصورتها ومُظهِرُها، فلذا كانت «الباء» إشارة إلى بهاء الله وضيائه، وهما كنايتان عن أمر الله المفعوليّ الأوّلي كما مرّ مشروحاً، والرحمان سبحانه منسوب والرحمانيّة نسبته وهي الرحمة العامة الواسعة التي وسعت كلّ شيء، كما مرّ من أنّه برحمانيته أعطى كلّ شيء حقّه وساق إلى كلّ ذي رزق رزقه.

فبالجملة الرحمانية نسبته، و«السين» مظهَرُها ومحلّها وصورتها ومُظهِرُها، لأنّ «السين» كانت إشارة إلى سناء الله ونوره وهما عبارتان وكنايتان عن النفس الكليّة، كما مرّ مشروحاً، والرحيم عزّ وجلّ هو المنسوب والرحيمية نسبته وهي الرحمة المكتوبة والرحمة الخاصّة للمؤمنين في الدارين، و«الميم» محلّها ومَظهَرُها ومُظهِرُها وصورتها، لأنّ «الميم» إشارة إلى ملك الله ومجده وكان ملكه ومجده كناية من الجسم الكلّ، لأنّه أصل الملك وأوله.

فبالجملة «الباء» صورة الألوهية وحاكيها وأثرها ومبيّنها ومُظهِرها، والألوهية نفسها صفة الله ووصفه وبيانه ونسبته، فالباء ظاهرُ ظاهر الباطن؛ فإنّ الباطن أحمديّة، والظاهر بهائيّة، وظاهر الظاهر بائية كنائية وصُوَرِيّةٌ، ثمّ إنّ الألوهيّة صفة «الله» ووصفه سبحانه، وهي جامعة لجميع صفات القدس كالسبحان والقدّوس والعزيز والعليّ والعظيم وما شابهها، وجامعة للصفات الإضافيّة كالسميع والبصير والمتكلّم والمريد وما أشبه ذلك، وجامعة لصفات الخلق والإيجاد كالخالقية والرازقيّة والإيجاد والإعطاء والإحسان والجود وما أشبه ذلك، و«السين» صورة الرحمانية التي هي صفة الرحمان ونسبته كما مرّ، وهي جامعة لصفات الإضافة والخلق كليهما، و«الميم» صورة الرحيميّة التي هي صفة الرحيم عزّ وجلّ، وهي الجامعة لصفات الخلق والعفو والرحمة والفضل.

فهو سبحانه وَصَفَ نفسه لعباده، وتعرّف لهم بنسبته ووصفه وصفته في كلمةٍ

واحدةٍ وهي البسملة [ال]جامعة لجميع نسبه وأوصافه، وهي قول موجز في نهاية الإيجاز، وبليغ ومبلِّغ في غاية البلاغة والتبليغ، بحيث لم يبق شيء إلّا وهو يشمله ويتضمّنه ويشيره، لكونه ذي تلويحات عميقة وإشارات رقيقة وكنايات دقيقة ورشحات رشيقة يقلّ أن يتطرّق إليها الأفهام.

[أسرار أُخرلـ«بسم» في البسملة]

منها أنّ «بسم» فيها أي في «بسم الله الرحمن الرحيم» إشارة إلى صفاته الجبروتيّة والملكوتية والملكيّة فإنّ «الباء» كانت إشارة إلى بهائه وهو المفعولات العقلية، و«السين» كانت إشارة إلى سناءه وهو المفعولات الروحيّة والنفسية، و«الميم» كانت إشارة إلى ملكه ومجده وهو المفعولات الناسوتية الجسميّة، و«الألف» المتدرجة إشارة إلى اختفاء ذاته المختفية المحجوبة [عن] العوالم كلّها سرمداً ودهراً وزماناً جبروتاً وملكوتاً وملكاً، والخط المبسوط في «بسم» إشارة بمدّه إلى امتداد ودوام مِلكه تعالى.

و«الألف»[1] في «الله» إشارة إلى آلاءِ الله على خلقه والنعم بولاية آل محمّد عليهم السلام، و«اللام» إلزام خلقه ولايتهم عليهم السلام، و«الهاء» إشارة إلى هوان الله لمن خالف محمّداً وآل محمّد عليهم السلام وكل ذلك منصوص كما سيذكر.

وأيضاً أنّ «الألف» في «الله» إشارة إلى أنّه سبحانه استولى على جميع خلقه فهو تعالى المستولى على ما دقّ وجلّ، وما ظهر وخفي.

والرحمان والرحيم بمعنى واحد، ومعناهما ذو الرحمة، ومعنى الرحمة إرادة الخير بأهله لأنّ الله منزه أن يدركه رقة لأنّه تغيير حال عن حال، وقيل: الرحمان العاطف على جميع خلقه، كافرهم ومؤمنهم، برّهم وفاجرهم، بأن خلقهم ورزقهم قال الله

---

١. من هنا إلى «فهو أكبر» من هامش النسخة.

تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كلَّ شيءٍ﴾[١]، والرحيم هو بالمؤمنين خاصّة بالهداية والتوفيق في الدنيا والجنّة والحور والقصور في الآخرة، قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ بِالمُؤمِنِيْنَ رَحِيْماً﴾[٢]، وكان عليه السلام يقول في دعائه: «يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة»[٣]، وقيل: الرحمان الذي إذا سُئِلَ أعطى، والرحيم الذي إذا لم يُسأل يغضب، وبني آدم حين يُسألَ يَغضِبُ قال صلى الله عليه وآله:

«إنّ لله مئة رحمة أمسك عنده تسعة وتسعون وأنزل منها رحمة واحدة منها يتراحمون، وإنّ الله يقبضها إلى تلك فيرحم بها عباده يوم القيامة»[٤].

وفي الحديث: إنّ بعض الموحدين يَخرجُون من النار بشفاعة المؤمنين، وبعضهم بشفاعة الملائكة، وبعضهم بشفاعة الأنبياء، والباقي بشفاعة محمّد صلى الله عليه وآله[٥]، ثمّ يحثو من النار ثلاثة حثيات فإذا كان قبضته سبع سماوات وأرضين، فثلاث حثيات من أين فهو أكبر.

و«الألفين» المختفيين في «الرحمن» و«الرحيم» إشارة إلى اختفاء نهاية ألوهيّته، وإلى اختفاء نهاية رحمانيّته ورحيميّته سبحانه على عباده وخلقه، وإشارة إلى اختفاء نهاية هذه الصفات الثلاثة في الدارين، فليس لألوهيّته سبحانه في الآخرة أيضاً (كما في الدنيا)[٦] نهاية، وكذلك رحمانيته وكذلك رحيميته وكذلك سائر الأوصاف

---

١. الاعراف: ١٥٦.

٢. الأحزاب: ٤٣.

٣. مرّ تخريجه من دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة.

٤. مجمع البيان: ١ / ٩٤ مع اختلاف لفظي؛ لاحظ: تفسير الإمام العسكري: ٣٧؛ الطرائف: ٣٢٢ و٣٢٣.

٥. انظر: بحار الأنوار: ٨ / ٢٩ باب الشفاعة.

٦. ما بين الهلالين من هامش النسخة.

المندرجة تحت هذه الصفات الثلاثة الكبيرة، والألف المختفية في الله إشارة إلى اختفاء ذاته واحتجاب كنهه عن الأبصار والأوهام والعقول في العوالم كلّها، وإشارة إلى ارتفاع ذاته على جميع ما سواه، فليس فوقه شيء، بل كلٌّ تحت فعله وإيجاده، وكلّ موجوده ومخلوقه.

ومنها: تقديم لفظ «اسم» على لفظ «الله» وهو للإشارة إلى أنّ الدالّ عليه تعالى اسمه ووصفه وآثاره وآياته، وللإعلام على أنّ الداخلة في الأشياء اسمه لا ذاته، فالأشياء كلّها باسمه ومن اسمه وفي اسمه وإلى اسمه، واسمه الأعظم مشيّته وفعله وإيجاده تعالى.

ومنها: تقديم لفظ الله للإشارة إلى تقدّم هذا الاسم على سائر الأسماء المختصة به، وللإشارة إلى كونه اسماً له تعالى حيث ختم إليه لفظ بسم وقال بسم الله، ولكونه تعالى معروفاً ومشهوراً بين خلقه بهذا الاسم فهو أعرف أسمائه عندهم فلذلك إذا قيل لهم: ادعوا الله أو ادعوا الرحمان، قالوا: وما الرحمن[1]؟ فلم يعرفوه به.

فالاستعانة منه بهذا الاسم، فهذا الاسم واسطة بينه وبين خلقه، وهذا الاسم ما يُذكَرُ به وما يُدعى به ويستغاثُ إليه ويُلجَأ إليه، لأنّه[2] الغالب والمستولي على جميع ما سواه تعالى، فلذلك فُسِّرَ لفظ الله بالمستولي على ما دقَّ؛ كما [هو] مروي عن موسى بن جعفر عليه‌السلام كما سيذكر، فهذا الاسم أخصّ الأسماء وأعرفها وأعزّها عندهم، وبعده في الاتصاف بالأوصاف المذكورة هو اسم الرحمان وبعده الرحيم فلذلك صار في

---

١. في الآية ١١٠ من سورة الإسراء: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ وفي الآية ٦٠ من سورة الفرقان: ﴿وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا: وما الرحمان أنسجد لما تأمرنا﴾.

٢. من هنا إلى «عن موسى بن جعفر عليه‌السلام كما سيذكر» من هامش النسخة.

الكتاب كذلك للوفق كما مرّ.

ومنها: تعقّبه باسم «الرحمان» للإشارة إلى أنّ الرحمانية تكون في الإلٰهيّة مستلزمة لصفة الرحمانية، فبينهما ملازمة فهما متلازمان، فذكر «الرحمان» بعد «الله» برهان للألوهيّة بأنّ الله مَنِ الذي يكون له صفة الرحمانيّة والرزاقية، وكذلك ذكر الرحيم وهو برهان ودليل آخر للإلهيّة بأنّ الله مَنِ الذي يكون متصفاً بعد اتصافه بوصف الرحمانية بوصف الرحيمية أيضاً، لأنّ الرحمان في رحمانيته قد يغضب ويسخط العبد بإساءتهم؛ فلو لم يكن له صفة الرحيمية لم يرزقهم ولم يرحمهم، ولم يدفع عنهم سَخَطَهُ، ولم يغيثهم عند استغاثتهم واستعانتهم منه تعالى.

فعُلِمَ من ذلك بالبرهان والدليل أنّ مَنِ الذي لم يتصف بالصفات المذكورة وهي صفات الألوهية والرحمانية والرحيمية لم يكن هو الله، ولم يكن مستحقّاً للعبودية، فالمستحق للعبودية هو المتصف بالصفات المزبورة لا غيره.

فألوهيته سبحانه ورحمانيته ورحيميته في العوالم كلّها وفي الخلائق كلّها، فإنّ الخلق في جميع العوالم والِهٌ وحيران في فهم ذاته، ومتحيّر في إدراك كنهه، فلذلك سمّي الله تعالى ذاته بـ«الله»، لأنّه مشتقّ من أَلَهَ بمعنى تحيّر، لتحير العقول في ذاته سبحانه، وكذلك ألوهيته تعالى فكما لا يدرك ذاته كذلك[1] لا يدرك ألوهيته، وكذلك رحمانيته وكذلك رحيميته وكذلك إلٰهيّته وكذلك اسمه وكذلك اسمه الأعظم وكذلك فعله الأكبر بغير مشيته وإرادته وقدرته وقضائه.

وقيل[2]: إنّه مشتق من لاه ارتفع يقال: لاهت الشمس إذا ارتفعت، فهو المتعالي عن الأين والمرتفع عن الكيف؛ فلا أين له ولا كيف له.

---

١. في النسخة: وكذلك.

٢. من هنا إلى «ولا ينقص منه شيء» من هامش النسخة.

وقيل: معناه أنّه يُوجد من المعدوم ولا يزيد فيه ويُعدِمُ الموجود ولا ينقص منه شيء.

ثمّ إنّ رحمانيته ورحيميته في العوالم كلّها جبروتاً وملكوتاً وملكاً ولكنهما في الزمان أظهر، ورحيميته في الآخرة أشدّ وأكمل، كما أنّ ألوهيته وإلهيته فيها أكبر وأعظم، لظهور أعظم آثارها فيها، وبروز أكبر نعمائه وآياته فيها.

[«الباء» بسبب المجاورة لاسمه صارت للاستعانة]

ثمّ إنّ «الباء» مع كونها أحقر الكلمات بالنسبة الى الفعل والاسم صارت بسبب المجاورة باسم اسم الله من الاسم الأعظم كما في قول الرضا عليه السلام: **«إنّ "بسم الله الرحمن الرحيم" أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها»**[1]، وكما في الدعاء: **«اللّهُمَّ إنّي أسألكَ باسمك بسم الله الرحمن الرحيم»**[2]. فلذلك لم يقل اسمك ولم يُسقِطها عن الاسم، فالويل ثمّ الويل لحالنا، فإنّا لم نكن متأثّراً بجوار اسمه فضلاً أن نكون مؤثّراً وفعّالاً.

فـ«الباء» بالجوار باسم اسمه تعالى صارت للاستعانة، وصارت للصدارة، حيث تصدّر في البسملة التي هي الاسم الأعظم، وهي صدرُ الكتب السماوية، وصدر الكتب الأرضية، وصدر الأمور والأفعال الشأنية والأفعال القلبية والظاهرية والأكبرية والأصغرية، وصارت للقسم بها، وصارت للسببيّة، وصارت مؤثّراً في الاسم مع ضَعفِهِ عنه بمراتب، وصارت عاملاً فيه ومقلّباً لأحواله مع أقوائيته عنها بمراتب شتّى.

---

١. تفسير العيّاشي ١ / ١٠٢؛ جامع الأخبار: ١١٩؛ عيون أخبار الرضا ٢ / ٨؛ تهذيب الأحكام ٢ / ٢٨٩.

٢. الصحيفة السجادية: ٩٦٩؛ المصباح للكفعمي: ٣٩٧.

ثمّ إنّ كمالها ذلك إنّما هو بجوار الجوار، وبواسطة الجار المتوسط بينها وبين لفظ «الله»، وهو لفظ «اسم» [ال]فاصلٍ بينها وبين لفظ «الله» الذي هو اسمه تعالى لا ذاته؛ لأنّه غير المسمّى، فالذات هو المسمى، فالمتأثِّر به بجوار الجوار[1] إذا كان كذلك فالمتأثِّر بالجوار[2] كيف يكون؟ فترى أنّه صار متبركاً به، فإذا تلبّست بالاسم تصير متبركاً به ومتيمّناً به ويتمّ به أمرك الذي شرعتَ به، وإذا لم تتلبّس به أي بلفظ الاسم لم تَصِر متبرّكاً ومتيمّناً، ولم يتمّ أمرك الشاغل؛ فيكون أبتر، وذلك قوله عليه السلام: كلّ [أمر] ذي بالٍ لم يبدأ فيه بسم الله فهو أبتر[3].

فبالجملة: أنّ من عظمة الله وكبريائه وجلاله أنّ المجاور باسمه وهو لفظ الاسم ولفظ الله له جلال ما لا كلام، والمجاور بمجاوره أيضاً كذلك جلال وتأثير ما لا غبار، فالويل ثم الويل لحالنا أنّا لا نُعَدّ من المجاورين ولا من مجاور المجاورين، فنحن أقلّ شأناً وأسوء أحوالاً من الألفاظ الاسمية والألفاظ الحرفية؛ بل من الخطوط الكتبية، حيث أنّ «الباء» بمجاورتها باسم ومجاورة اسم بالله لا يجوز اللمس له بغير طهارة عن الخبث؛ فكيف أنت؟ وليس لك الشأن وذلك الاحترام أبداً، لأنّ «الباء» والاسم بمجاورته صارت اسم أعظم، كما مرّ، وصارت مؤثّراً كالاسم الأعظم، كما مرّ.

ثمّ إنّ السرّ في إيثار «الباء» من بين الحروف للإشارة بأنّ الله المعبود بالحقّ لزم أن يكون مستعان الخلق ومستغاثهم، فيستعين خلقه منه ويستغيث إليه غيره، ويَلجأ إليه ما سواه تعالى، وتلك الإشارة تحصل بالباء لا بغيرها؛ فلذلك السر آثرها على غيرها من الحروف، فإذا صار ذاته مستعان الخلق ومستغاثهم فصار اسم الذات أيضاً كذلك،

---

١. هـ: أي بلفظ «الله».

٢. هـ: وبعدم الواسطة.

٣. مرّ تخريجه.

لكمال جلال المسمى، فصار اسمه كذلك مؤثراً ومستعان الخلق، وصار أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، كما هو صريح النص[١]، كما مرّ.

[تشبيه البسملة في أقربيتها باسم الأعظم]

ثم اعلم أنّ هاهنا تمثيل وتشبيه هيئةٍ بهيئة وهو أنّ البسملة اسمها اللفظي بمنزلة سواد العين، واسمها المعنوي بمنزلة بياض العين، لأنّ السواد بالكثرة والتركيب إنّما هو في اللفظ لا المعنى، والبياض بالبساطة وعدم الكثرة والبساطة في المعنى لا في اللفظ واللفظ أقرب إلى المعنى، فالسواد الذي في الظاهر أقرب إلى المعنى البسيط الذي في الباطن، كما أنّ سواد العين أقرب إلى بياضها، فالبسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، أي سواد البسملة وظاهرها أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، وأمّا بياض البسملة الذي هو باطنها فهو عين الاسم الأعظم فلذلك قال عليه السلام في إفادة الأقربيّة من سواد العين إلى بياضها ولم يقل من بياض العين إلى سوادها، لأنّ في بياض البسملة عين الاسم فلا يصحّ فيه لحاظ التغاير حتّى يتصوّر الأقربيّة، فالتغاير بين البسملة وبين الاسم الأعظم إنّما هو في ظاهرها الذي هو سوادها الذي أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها.

فالتمثيل والتشبيه حينئذ بين السوادين وهما سواد البسملة وظاهرها وسواد العين وباطنها، فظاهر البسملة مثل باطن العين في النورانية، وظاهرها أقرب إلى الاسم الأعظم الذي في باطنها من سواد العين إلى باطنها، فجُعِل ظاهر البسملة بمنزلة سواد العين، وباطنها في التأثير والحكم وتقريب البعيد وتسهيل العسير والأشرفيّة عن جميع

---

١. تفسير العيّاشي ١ / ١٠٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ / ٨؛ جامع الأخبار: ١١٩؛ تهذيب الأحكام ٢ / ٢٨٩.

البدن والأنورية عن كلّه والألطفيّة عن الجميع والإحاطة عليه وعلى غيره واحتياج غيرها إليها وتأثير غيرها وعمل جميع ما سواها منوطاً إليها، فلذلك قال عليه السلام: «البسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها»[١] أي لا واسطة بين البسملة والاسم الأعظم أي بين ظاهرها وبينه، لأنّه لا واسطة بين اللفظ ومعناه، لأنّ الألفاظ قوالب المعاني ولا واسطة بينهما جدّاً.

وإنّما قلنا: أي بين ظاهرها وبينه لأنّ باطنها عينه، أي باطن البسملة عين الاسم الأعظم.

ثمّ إنّك إذا عرفت ذلك تعرف أقربيّة ظاهر البسملة بالاسم الأعظم، أي ظاهرها بباطنها ولفظها بمعناها، فإنّ بين اللّفظ والمعنى ليس بحجاب جدّاً، بخلاف سواد العين وبياضها، فإنّ بينهما حجاب رقيق وستر دقيق يحفظ عن الخلط بينهما، بخلاف اللفظ والمعنى وبخلاف ظاهر البسملة وباطنها.

ثمّ إنّك إذا تعمّقت النظر في ما ذكرناه تعرف أسرار قوله عليه السلام: «البسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها»[٢] وتعرف أسرار التمثيل ووجه التمثيل ومعنى التمثيل، وتفهم معنى الحديث، ولعمري إلى الآن ما عرفتَ وما عرفتُ معنى الحديث وواحداً من تلك الأسرار المستسِرّة المحجوبة، فبتوسّل الأئمّة الأطهار والصلحاء الأخيار كُشِفَ لنا قناع تلك الرموز والأسرار؛ فنحن كشفنا لك ذلك لاستدعاء الاستغفار عنك عن ربّنا العليّ العظيم في حقّي وحقّك ليغفر لك ولي بفضله وجوده.

---

١. مرّ تخريجه.

٢. مرّ تخريجه.

[تساوي أركان البسملة والاسم الأعظم]

ومنها[1] أنّ البسملة لها أركانٌ أربعةٌ كما أنّ الاسم الأعظم لها أركان أربعة: توحيد الحقّ، والإقرار بالنبوة، والولاية، والإطاعة، كما روي عن الكاظم عليه السلام، قال:

«فالأوّل لا إله إلّاالله، والثاني محمّد رسول الله والثالث نحن، والرابع شيعتنا»[2].

فلا إله إلّا الله توحيد الحقّ، ومحمّد رسول الله الإقرار بالنبوة، وقوله والثالث نحن هو الإقرار بالولاية، وقوله والرابع شيعتنا هو الإطاعة لهم عليهم السلام، وكذلك البسملة لها أركان أربعة: فالأوّل: هو الله والثاني: الرحمن والثالث: الرحيم والرابع: بسم.

وقيل: الاسم الأعظم له أربعة أركان: التوحيد الحقّ، والثاني القائم به، والثالث الحافظ له، والرابع [القائم] فيه، فالأوّل هو الله والثاني الرحمان والثالث الرحيم والرابع بسم.

أقول: قوله: «التوحيد الحقّ» هو عبارة عن الله، قوله: «والثاني القائم به» أي القائم بالتوحيد أو المقيم للتوحيد، وكلاهما عبارة عن محمّد الرسول، قوله: «والثالث الحافظ له» أي الحافظ للتوحيد والرسالة وهو عبارة عن عليّ عليه السلام الوليّ عليه السلام، وقوله: «والرابع القائم فيه» أي الركن ما فيه التوحيد والرسالة والولاية وهو بسم، لأنّ كلّ ذلك مندرجة في بسم، لأنّ بسم اسم لهذه الثلاثة، وهذه الثلاثة مسميات للفظ بسم، كما مرّ.

فبالجملة: الرابع بالنسبة إلى البسملة هو بسم لما عرفت، وبالنسبة إلى قوله

---

١. هـ: أي: من أسرار البسملة.

٢. الكافي ١ / ٤٨٣، باب مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، ح ٥، مع اختلاف لفظي.

«والرابع شيعتنا» هو شيعتهم عليهم السلام؛ لأنّ الشيعة ما يقوم به التوحيد والرسالة والولاية فهم ما فيه الكلّ.

[أركان التوحيد]

قوله «التوحيد الحقّ» اعلم أنّ توحيد الحقّ له أيضاً أربعة أركان: توحيده في ذاته كما قال تعالى: ﴿لا تتخذوا إلٰهين اثنين إنّما هو إلٰه واحد﴾[١].

وتوحيده في صفاته كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[٢].

وتوحيده في أفعاله كما قال: ﴿هو الذي خلقكم ثمّ رزقكم ثمّ يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عمّا يشركون﴾[٣].

وتوحيده فى عبادته كما في قوله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً﴾[٤].

[ظواهر أركان البسملة]

ثمّ إنّ الأركان الأربعة للبسملة لكلّ واحد منها ظهور، فالركن الأوّل ظاهر بالألوهية والإلٰهية، والثاني ظاهر بالرحمانيّة، والثالث: ظاهر بالرحيمية، الرابع: ظاهر بنسم، أي بالاسميّة، أي جُعِلَ بسم اسماً للأسماء الثلاثة وهي مسمّيات له كما مرّ، فالبسملة بأركانها الأربعة عبارة عن الاسم والمسمّى، وكلاهما وصفان لموصوف آخر

---

١. النحل: ٥١.

٢. الشورى: ١١.

٣. الروم: ٤٠.

٤. الكهف: ١١٠.

وهو الذات الواجب، واسمان لمسمّى آخر وهو الذات الحقّ سبحانه، فظهور الحقّ ظهور بالوصف والاسم، لا بالذات والكنه.

ومن جملة وصفه واسمه سبحانه البسملة المتضمنة للاسم الأعظم، فظهوره تعالى بها ظهور بالاسم؛ بل بالاسم الأعظم، فهي والاسم مُظهِرُه تعالى ومَظهَرٌ له تعالى وليس له مُظهِرٌ أعظم من الاسم الأعظم، وأعظم الاسم الأعظم المشية، فالاسم الأعظم محمّد وآل محمّد عليهم السلام، وأعظم الاسم الأعظم المشية، وذلك قوله: وأيّ آية أكبر منّي ؟ وأي اسم أعظم منّي[1] ؟ أي في الاسم الأعظم الكوني والمشية اسم أعظم إمكاني، فهم عليهم السلام مُظهِرُه تعالى ومظهرٌ له تعالى، كما هو أي الاسم الأعظم مظهرٌ له ومُظهِرُهُ، وكما أنّ البسملة كذلك مُظهِرٌ له ومَظهَرُهُ.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: «اللّهم إنّي أسألك باسمك الأعظم الأعظم الأعظم»[2]، فالأعظم الأوّل: هو المشية، والثاني: محلّها ومقرّها الأوّل وهو محمّد صلى الله عليه وآله، والثالث: مظهرها ومحلّها الثاني وهو عليّ عليه السلام.

ويجوز الأخذ عن الأخير بأنّ الأعظم الأخير هو عليّ عليه السلام وما قبله محمّد صلى الله عليه وآله وما قبله المشية، فالشقّ الأوّل باعتبار النزول، والشقّ الثاني باعتبار الصعود، ويجوز أن يكون الأعظم الثالث بالنسبة إلى العوالم الثلاث، فالأوّل في الجبروت والثاني في الملكوت والثالث في الناسوت والمِلك، وبعبارة أخرى: الأوّل في العقول والثاني في النفوس والأرواح والثالث في الأجسام.

ويجوز أن يكون الأعظم الأوّل البسملة كما قال عليه السلام: «اللّهمّ إنّي أسألك باسمك

---

١. الكافي ١ / ٢٠٧، باب أنّ الآيات التي ذكرها الله عزّ وجلّ في كتابه هم الأئمّة عليهم السلام، ح ٣، مع اختلاف لفظي؛ بصائر الدرجات: ٩٧، مع مغايرة.

٢. لاحظ: من لا يحضره الفقيه ٢ / ٣٤٠؛ الهداية للشيخ الصدوق: ٢٢٦.

الأعظم بسم الله الرحمن الرحيم»[١]، والثاني المشية أو بالعكس كما هو الأنسب، والثالث محلّهما وهو محمّد صلى الله عليه وآله.

ويجوز أن يكون الأعظم الأوّل المشية والثاني القدر والثالث القضاء.

[أركان التوحيد والاسم الأعظم ومظاهرها]

ثمّ إنّ الأركان الأربعة للتوحيد لها ظهور أيضاً كما لأركان البسملة لها ظهور كما مرّ، فالركن الأوّل للتوحيد ظهر بتوحيد الذات وتوحيد الذات ظهر بلا إلـه إلّا الله، والركن الثاني للتوحيد ظهر بتوحيد الصفات وتوحيد الصفات ظهر بـ ﴿ليس كمثله شيء﴾[٢]، والركن الثالث للتوحيد ظهر بتوحيد الأفعال وتوحيد الأفعال ظهر بقوله: ﴿وهو الذي خلقكم ثمّ رزقكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء﴾[٣]، والركن الرابع للتوحيد ظهر بتوحيد العبادة وتوحيد العبادة ظهر بقوله: ﴿ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً﴾[٤].

ثمّ إنّ الأركان الأربعة للأسم الأعظم لها أيضاً ظهور، فالركن الأوّل للأسم الأعظم ظهر بالتوحيد الحقّ والتوحيد الحقّ ظهر بلا إله إلّا الله، والركن الثاني للأسم الأعظم ظهر بالنبوة والنبوة ظهرت بمحمّد رسول الله صلى الله عليه وآله، والركن الثالث للاسم الأعظم ظهر بالولاية والولاية ظهرت بعليّ وليّ [الله]، والركن الرابع للاسم الأعظم ظهر بالتشيع وظهر التشيع بالشيعة.

---

١. انظر: الصحيفة السجادية: ٩٦٩؛ المصباح للكفعمي: ٣٩٧.

٢. الشورى: ١١.

٣. الروم: ٤٠.

٤. الكهف: ١١٠.

فحاصله: أنّ الاسم الأعظم لا إله إلّا الله محمّد رسول الله عليّ وليّ الله، وحامِلُها وهو الشيعة، والشيعة الحقيقية هو إبراهيم عليه السلام لقوله تعالى: ﴿وإنّ من شيعته لإبراهيم﴾[1] وسائر الأنبياء المسلّمين لتشيّعه عليه السلام كموسى عليه السلام.

فالحاصل: أنّ التشيّع له عليه السلام والشيعة له من جملة أركان الاسم الأعظم، لكونها متسحفظين لمحالّ الاسم الأعظم وحامِلِه، فهم صاروا بذلك ركناً رابعاً للاسم الأعظم لكون الاسم الأعظم فيهم بواسطة كون حامله فيهم وكون حامله إماماً وحجة لهم، فافهم بالتأمّل.

ولكون الشيعة في مقام قربهم لله ومقام فعّاليّتهم مؤثّراً في جميع ما تحته كالاسم الأعظم، فيكون ما يريده بإذن الله، وذلك قوله عليه السلام: «يا ابن آدم أطعني أجعلك مثلي فكما أنا أقول لشيء كن فيكون، فأنت تقول كن فيكون»[2]، فلذلك كان المطيع لمحمّد وآل محمّد ركناً رابعاً للاسم الأعظم.

والمراد من الركن الرابع كونه في المرتبة الرابعة من الاسم، فإنّ المرتبة الأولى الحقّ الواجب، والمرتبة الثانية محمّد، والمرتبة الثالثة آل محمّد عليهم السلام، والمرتبة الرابعة شيعتهم الحقيقية كإبراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام وسلمان وأبوذر ومقداد عليهم السلام ومن يحذو حذوهم بالحقيقة، فالتأثير فيهم كتأثير الاسم الأعظم لكن في المرتبة الرابعة.

ثمّ إنّ المطابقة للمولى كما ينبغي والمتابعة له كما هو الحقّ أمر مشكل، وتحصيل رتبة الاسم الأعظميّة وهي رتبة الفعّاليّة فأشكل، فمن طابق فِعلُه قولَه، وطابق فعلُهُ وقولُهُ فعل وقولَ مولاه، فهو الاسم الأعظم، ولا حاجة إلى الاسم الأعظم الصامت، لكونه حينئذ اسماً أعظماً ناطقاً واسماً أعظماً مطيعاً لمولاه واسماً أعظماً إنسانيّاً واسماً أعظماً

---

١. الصافات: ٨٣.

٢. لاحظ: الجواهر السنية: ٣٦١؛ مشارق أنوار اليقين: ١٠٠.

روحانيّاً، وبديهيّ أنّ الاسم الأعظم الإنساني أفضل من الاسم الأعظم اللفظي الحروفي، فمن هنا قال عليّ عليه السلام: «أنا القرآن الناطق»[١]، وقال عليه السلام: «أيّ آيةٍ أكبر منّي ؟»[٢]، قال عليه السلام: «أيّ اسمٍ أعظم منّي ؟»[٣].

ثمّ إنّك إذا عرفت ما ذكر فحينئذ تعرف معنى أقواله عليه السلام، وحينئذ تعرف معنى الأخبار الثلاثة وأمثالها.

[أشرف الأكوان]

ثمّ اعلم أنّ الأكوان لها مراتب فأشرفها مناراً ومرتبة الاسم الأعظم بمراتبها السبعة المعبّر عنها بالخصال السبعة.

واعلم أيضاً أنّ الكتاب التكويني لمّا كان مَبدَئُهُ ومُفتَتَحُهُ هو الاسم الأعظم أعني: الاسم الأعظم الأوّل كما في قوله عليه السلام: «خلق الله المشيّة ثمّ خلق الأشياء بالمشية»[٤]، أو الاسم الأعظم الثاني لقوله عليه السلام: «أوّل ما خلق الله نوري»[٥]، فلوفق الكتابين صار مفتتح الكتاب التدويني أيضاً، وهو الاسم الأعظم وهو البسملة، فالاسم الأعظم بقسميه له علّيّة في الكتابين، الكتاب التكويني والكتاب التدويني.

فبالجملة إنّ أشرف الأكوان الاسم الأعظم لعلّيته لغيره وتوقّف غيره عليه، كما

---

١. ينابيع المودّة: ١ / ٢١٤ عن المناقب.

٢. انظر الكافي: ١ / ٢٠٧؛ بصائر الدرجات: ٩٧؛ ينابيع المودّة: ٢ / ٤٠٢؛ تفسير القمي: ١ / ٣٠٩.

٣. في تفسير فرات الكوفي ٥٣٣: ٦٨٥ و٦٨٦ بسندين عن علي عليه السلام أنّه قال: ما لله نبؤ أعظم منّي، ولا لله آية أعظم منّي.

٤. مرّ تخريجه.

٥. تفسير القمي: ١ / ١٧.

عرفت، فأوّل المكوّنات والموجودات فيها هو الاسم الأعظم، ففي الكتاب التكويني هو المشية وبعده محمّد ﷺ وبعده عليّ عليه السلام وبعده أولاده الأحد عشر عليهم السلام، فهم عليهم السلام أوّل المكوّنات بالمشيّة وأوّل الموجودات بها في الكتاب التكويني، فهم عليهم السلام بسملة الكتاب التكويني، كما أنّ «بسم الله الرحمن الرحيم» بسملة الكتاب التدويني، فهم عليهم السلام اسم أعظم الكتاب التكويني، كما أنّ «بسم الله الرحمن الرحيم» اسم أعظم الكتاب التدويّني، فهم عليهم السلام روح الكتاب التكويني، كما أنّ «بسم الله الرحمن الرحيم» روح الكتاب التدويني، وهم عليهم السلام قلب الكتاب التكويني وقطبه، كما أنّ القرآن روح الكتب السماوية وقطبها، فهم عليهم السلام كلمة افتتاح في التكوين والكون، والبسملة كلمَة افتتاح في التدوين، وهم عليهم السلام كلمة اختتام في التكوين والتدوين، بهم عليهم السلام يختتم التكوين والتدوين، وبالبسملة يختتم التدوين، فليس بعدها كتاب ينزل من السماء، كما ليس بعد محمّد وآل محمّد التكوين والتدوين، لانقراض العالم بانقراضهم عليهم السلام، فهم عليهم السلام بهذا الاعتبار أيضاً أفضل من البسملة التدوينية، ولأنّ البسملة نزّلت لهم عليهم السلام، فهم عليهم السلام غاية نزولها والغاية أفضل من المغيّى.

فالبسملة هي كلمة الافتتاح في كلّ شيء، وهي كلمة افتتاح الكتب السماويّة وكلمة اختتامها منها، وبها افتتحت الكتب وبها اختتمت، كما أنّ صاحبها كذلك، به افتتح الإيجاد والوجود والموجود وبه اختتم، فلها العلّية، فيهما أي في افتتاح العالم واختتامه، وهي وهم عليهم السلام كلمتان جامعتان جميع كمالات الإلٰهية والألوهيّة، لكونهما مظهَراً ومُظهِراً لها، كما عرفت سابقاً، فبالبسملة مظهَرُ جميع نسب الربّ، كما مرّ مشروحاً.

نورٌ

في ذكر فضيلة البسملة وذكر ثواب قراءتها وحفظها

منها ـ أي من جملة فضائلها ـ ما ذكر سابقاً من أوّل الكتاب إلى هاهنا فإنّه من أعظم فضائلها.

ومنها ـ أي من جملة فضائلها ـ ما روي عن الصادق عليه السلام قال: «**وفيه اسمك الأعظم وأسماؤك الحسنى**»[١].

وعن عليّ بن الحسين قال: «**وأسألك باسمك الأعظم بسم الله الرحمن الرحيم**»[٢].

وعن النبيّ صلى الله عليه وآله قال:

«إنّ أمّتي توقف في موقف الحساب ويوزن عملهم وتزيد حسناتهم على سيئاتهم فيقول أمّة سائر الأنبياء: إنّ أمّة محمّد صلى الله عليه وآله مع قلّة عملهم زادت

---

١. إقبال الأعمال ١ / ٣٤٦، وفيه عن أبي جعفر عليه السلام.

٢. الصحيفة السجادية: من دعاءه في كلّ يوم من شهر رمضان وفيه: «أسألك باسمك بسم الله الرحمن الرحيم».

ومن دعاءه في اليوم الثلاثين منه؛ وفيه: «أسألك باسمك الوافي بسم الله الرحمن الرحيم».

حسناتهم عن سيئاتهم، فقال[ت] أنبيائهم: إنّ ابتداء كلامهم كان ثلاثة أسماء من أسماء الله تعالى فإن وضعت هذه الكلمات على كفّة وجميع حسنات بني آدم وسيّئاتهم على كفّة أخرى لزادت هذه الأسماء عنهنّ وهي بسم الله الرحمن الرحيم»[١].

وروي: أنّ العبد إذا وضع قدمه على الصراط وقال: بسم الله الرحمن الرحيم، كانت نار جهنّم تحت قدميه كماءٍ جامد خمود لهبها، فقالت: يا عبد الله تعجّل تعجّل إنّ نورك قد أطفئ لهبي[٢]

روي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«من أراد أن يخلص[٣] من تسعة عشر زبانية النار فليقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، فإنّه تسعة عشر حرفاً ليجعل الله بكلّ حرف منها جُنّة من النار[٤]»[٥].

عنه صلى الله عليه وآله قال: «أُمِرَ يوم القيامة لعبدٍ عاصٍ أن يدخل النار فإذا جاء إلى حافة قال: «بسم الله الرحمن الرحيم» ووضع قدمه على النار، فرّت عنه النار بمسيرة سبعين عام»[٦].

في «الكافي» للكليني بإسناده عن هارون عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «كتموا «بسم الله الرحمن الرحيم» فنعم ـ والله ـ الأسماء كتموها، كان

---

١. منهج الصادقين: ١ / ٩٩ و١٠٠؛ ربيع الأبرار: ٢ / ٣٣٦.
٢. لاحظ: منهج الصادقين: ١ / ١٠١؛ جامع الأخبار: ١٢٠؛ مع اختلاف لفظي.
٣. خ ل: ينجي.
٤. خ ل: من واحدة منها.
٥. جامع الأخبار: ١١٩ و١٢٠.
٦. منهج الصادقين: ١ / ١٠١.

رسول الله ﷺ إذا دخل إلى منزله واجتمعت [عليه] قريش يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ويرفع بها صوته فتولّى قريش فراراً، فأنزل الله تعالى في ذلك: ﴿وَإذا ذَكَرتَ ربَّكَ فِي القُرآنِ وحْدَهُ وَلَّوا عَلىٰ أدْبارِهِمْ نُفوراً﴾[١]»[٢].

روي أنّه جيء بعبدٍ يوم القيامة على موقف الحساب تكون صحيفته مملوة من السيئات وأعطى كتابه بيساره وإذا أخذه قال: بسم الله الرحمن الرحيم، كما كان عادته، فإذ ينظر فرآه أبيض لم يكتب فيه شيء قال: ليس فيه شيء أقرأه! تقول الملائكة كانت هذه الصحيفة مكتوبة فيها كلّها سيئات وخطيئات فببركة «بسم الله الرحمن الرحيم» زالت[٣].

في «العدّة» عن النبي وعن الرضا عليهما السلام: **«إنّ بسم الله الرحمن الرحيم أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها»**[٤].

روي أنّ فرعون ـ لعنه الله ـ قبل أن يدّعي الإلٰهية أمر أن يكتب في قصره هذه الكلمة العظيمة، وفي بعض التفاسير أنّه كتبها جبرئيل عليه السلام؛ فإذا ادعى الألوهية ويأس موسى عليه السلام عن إيمانه وهدايته فشكى عليه السلام إلى الله تعالى فنودي يا موسى أنت تنظر إلى كفره وتطلب منّي هلاكه ونظري إلى هذه الكلمة العظيمة على قصره، وعزّتي وجلالي مادام كتب هذه الكلمة العظيمة ثمّة لا أعذبه، وإذا أراد عزّ شأنه أن يعذّبه أزالها عنه

---

١. الإسراء: ٤٦.

٢. الكافي: ٨ / ٢٦٦.

٣. منهج الصادقين: ١ / ١٠١.

٤. جامع الأخبار: ١١٩، عدّة الداعي: ٤٩؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ٨؛ التفسير للعياشي ١ / ١٠٢؛ تهذيب الأحكام ٢ / ٢٨٩.

ومحاها وأرسل عليه العذاب[1].

روى في بعض الأخبار: أنّه عرض لقيصر الروم صرع وعجز عن معالجته الأطباء فكتب عريضة لحضرة عليّ عليه السلام بمكّة وعرض حاله عليه عليه السلام، فأرسل إليه تافيةً ليضع على رأسه ليشفى فإذا وضعه القيصر على رأسه فدفع دائه في الحال يتعجب القيصر عن ذلك فأمر ليشقوا التافية فوجد فيه قرطاساً كتب فيه «بسم الله الرحمن الرحيم» فعلم أنّ شفاء دائه عن هذه الكلمة العظيمة فأسلم وآمن[2].

في تفسير الإمام عليه السلام قال عليه السلام:

«مَن تَرك البسملة من شيعتنا امتحنه الله بمكروه، ليتنبّه على الشكر، ويمحق عنه وصمة تقصيره عند تركه»[3].

في «التوحيد» للصدوق بإسناده عن الحسن بن علي بن محمّد عليهم السلام في قوله بسم الله الرحمن الرحيم إلى أن قال عليه السلام قال الصادق عليه السلام:

«وَلَربّما تَرَكَ بعضُ من شيعتنا في افتتاح أمره بسم الله الرحمن الرحيم فيمتحنه الله تعالى بمكروه، لينبّهه (الله) على شكر الله [تبارك وتعالى] والثناء عليه، ويمحق عنه وَصْمَةَ تقصيره عند تركه قول بسم الله الرحمن الرحيم»[4].

روي عن عليّ عليه السلام قال: «كلّ أمرٍ ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أجزم»[5].

---

١. التفسير الكبير: ١ / ١٦٨؛ منهج الصادقين: ١ / ١٠٢.

٢. منهج الصادقين: ١ / ١٠١ و١٠٢.

٣. التفسير للامام العسكري: ٢٢ مع اختلاف لفظي.

٤. التوحيد للصدوق: ٢٣١.

٥. تفسير ابن كثير ١ / ١٨؛ تفسير العسكري عليه السلام: ٢٥؛ الكشاف: ١ / ٣ و ٤ وفيه: فهو أبتر، وأجزم: المنقطع الأبتر.

في «الكافي» بإسناده عن الصادق عليه السلام قال: «لا تدعها ولو كان بعدها شعر»[١]، أي لا تدع ولا تترك البسملة بعد كل أمر ولو كان بعدها شعر.

في تفسير عليّ بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«بسم الله الرحمن الرحيم أحقّ ما جهر بها وهي الآية التي قال الله عزّ وجلّ: ﴿وإذا ذكرت ربّك في القرآن ولّوا على أدبارهم نفوراً﴾[٢]»[٣].

في الكافي عن الباقر عليه السلام قال:

«إنّ أوّل كلّ كتاب نزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم»[٤].

ونقل أنّه كان رجلاً فاسقاً يسمّى ببشر الحافي فذهب[٥] يوماً [و]شرب الخمر فرأى قرطاساً كتب فيه «بسم الله الرحمن الرحيم»، فخلج بقلبه أنّي قد تركت حرمتها إذا مررتُ عنها وتركتها فرجع وأخذها، فذهب بها إلى بيته، فعطّرها بعطر، فوضعها بموضع طاهرٍ، فرأى الشيخ الحسن البصري في منامه أن قيل له: قم فاذهب إلى مكان فلانيّ، فإنّ هنالك لنا محبٌّ يسمّى ببشر، فقل له: إنّا قد غفرنا له، فإذا أصبح الشيخ فجاء إلى بابه فضرب ببابه فجاءت جارية فأعلمها الحال، فذهبت الجارية فأعلمته أنّ الشيخ البصري في الباب يطلبك، فجاء بشر إلى الباب حافياً، فرأى الشيخ فأخذه فقبّل عن وجهه وعينه، ثمّ قال: يا شيخ فقد تفضّلت وأحسنت إلينا جئت لتفقدّنا ؟

فقال: لك من الله الجليل البشارة، يقول: إنّي قد غفرتُ له.

---

١. الكافي: ٢ / ٦٧٢.

٢. الإسراء: ٤٦.

٣. لاحظ: تفسير القمي: ٢ / ٢٠.

٤. الكافي: ٣ / ٣١٣.

٥. في النسخة: بالبشر الحافي فيذهب.

فإذا سمع بشر ذلك فبكى بكاء شديداً، فأقبل إلى الصحراء باكياً ويمرّ في الصحراء مدّة إلى أن وصل شأنه في الزهد وفي التقوى، إلى أن حجّ بيت الله أربعين مرّة حافياً ولم يجعل النعل لرجله أبداً.

فقيل: لم تجعل النعل لرجلك؟ قال في الجواب: إنّ كوني حافياً لعلّتين وسببين: الأوّل أنّي أستحي من الله عزّ وجلّ أن أستغفر ربّي بالنعل في الرجل، الثاني أنّ الأرض بساطه عزّ وجلّ كما قال: ﴿والله جعل لكم الأرض بساطاً﴾[1] فلم يحسن للعبد أن يذهب في بساط الله تعالى بالنعل[2].

في «الكافي» عن الباقر عليه السلام وفي تفسير العسكري عن الحسن العسكري عليه السلام قال: «ما أنزل الله كتاباً من السماء إلّا وهي فاتحته»[3] وفي تفسير العياشي مثله عن الصادق عليه السلام[4].

وفي تفسيرٍ مسمّى بـ«أمّ الحقائق» قيل: إنّ رجلاً كان يمشي فرأى بسم الله الرحمن الرحيم في قرطاس فأخذه وأكله فأصبح عالماً حكيماً[5].

عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«لمّا أسري بي إلى السماء، وعرض عليّ جميع الجنان رأيت فيها أربعة أنهار: نهراً من ماء غير آسن، ونهراً من لبن، ونهراً من خمر، ونهراً من عسل، كما قال الله تعالى: ﴿فيها أنهار من ماءٍ غير آسن وأنهار من لبن لم

---

١. نوح: ١٩.
٢. لاحظ: البداية والنهاية لابن كثير: ١٠ / ٣٢٦.
٣. الكافي: ٣ / ٣١٣، مع اختلاف لفظي؛ وأمّا في تفسير العسكري عليه السلام لم أعثر عليه.
٤. تفسير العياشي: ١ / ١٠٠.
٥. البرهان في علوم القرآن للزركشي: ١ / ٤٧٦.

يتغيّر طعمه وأنهار من خمر لذّة للشاربين وأنهار من عسل مصفّى﴾[١].

فقلت لجبرئيل: من أين يجيئ هذه الأنهار ؟ وإلى أين تذهب ؟

قال جبرئيل عليه السلام: اغمض عينيك يا محمّد، فغمضت، ثمّ قال: افتح، ففتحت فإذا أنا عند شجرة، ورأيت قبّة من درّة بيضاء وله باب من زمرّد خضر وقفل من ذهب أحمر، لو أنّ جميع ما في الدنيا من الجن والإنس وضعوا على تلك القبة لكانوا مثل طائر جالس على جبل، والقبة في البحر، ورأيت هذه الأنهار الأربعة تجري من تحت هذه القبة، فلمّا أردت أن أرجع قال لي الملك: لم تدخل القبة ؟!

قلت: كيف أدخل وعلى بابها قفل وكيف أفتحه ؟

قال لي: في يدك مفتاحها.

قلت: أين مفتاحه ؟

قال: مفتاحه بسم الله الرحمن الرحيم.

فلمّا دنوت من القفل وقلت: «بسم الله الرحمن الرحيم»، فانفتح القفل، فدخلت القبّة فرأيت هذه الأنهار تخرج من أربعة أركان القبّة، فلمّا أردت الخروج من القبة قال لي ذلك الملك: هل رأيت يا محمّد ؟

قلت: رأيت.

قال: انظر ثانياً.

فلمّا نظرت رأيت مكتوباً على أربعة أركان القبّة «بسم الله الرحمن الرحيم»، ورأيت نهر الماء يخرج من ميم بسم الله، ونهر اللبن يخرج من

---

١. محمّد: ١٥.

هاء الله، ونهر الخمر يخرج من ميم الرحمان، ونهر العسل يخرج من ميم الرحيم، فعلمت: أنّ أصل هذه الأنهار الأربعة من التسمية، فقال الله تعالى: يا محمّد من ذكرني بهذه الأسماء من أمّتك من قلب خالص سقيته من هذه الأنهار الأربعة»[١].

وفي التفسير الموسوم بـ«أمّ الحقائق في كشف الدقائق»: روي هذا الخبر بنوع آخر عن النبيّ ﷺ قال: «مجرى عين اللبن من «ميم» بسم الله، والعسل من «ميم» الرحمن، والماء من «ميم» الرحيم، من قرأها يشرب منها».

وروي[٢] هذا الخبر بنوع آخر أيضاً، قال النبي ﷺ:

«إنّ في ليلة المعراج رأيت أربعة أنهار: نهراً من ماء، ونهراً من عسل، ونهراً من لبن، ونهراً من خمر بلا خِمار، فقلت لجبرئيل: من أين يجري هذه الأنهار وأين منبعها ؟ قال جبرئيل: أسأل من الله عزّ وجلّ، فقال لي: إنّ الله تعالى أمر أن أذهَبَ بكَ إلى منبعها يا محمّد، فذهبت معه إلى أن وصلتُ إلى قبّة مقفّلة بابها بقفل محكم (ظ)، فقال لي جبرئيل: يا محمّد أشر إلى القفل ليفتح لك، فأشرت إليه فانفتح فذهبت إلى القبّة ودخلتها فرأيت فيها عمود كتب فيه «بسم الله الرحمن الرحيم فرأيت يجري نهر الماء من ميم بسم الله ويجري نهر اللبن من هاء الله ويجري نهر العسل من ميم الرحمن ويجري نهر الخمر من ميم الرحيم، وكتب في باء بسم الله وَجَبَ لكرمي أنّ كلّ من جعل البسملة في الدنيا ورداً لنفسه أن أنزله في هذه القبّة، وأورِدَهُ هنا وأن يشربَ من هذه الأنهار الأربعة وكُلّما وعدتُهُ لا أُخلِفُهُ».

---

١. لم أعثر على مصدر الرواية.

٢. من هنا إلى «عن مكري» من هامش النسخة.

وروي عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«رأيت ليلة المعراج تحت العرش قبّة معلّقة، لا عمود لها يقيمها ولا علاقة لها يحفظها، وهي تتحرك بنسيم رحمة الله، فقلت لجبرئيل: لمن هذه ؟ قال: للمذنبين من أمّتك القائلين «بسم الله الرحمن الرحيم» »[١].

روي أنّه لا يدخل أحدكم الجنة إلّا بجواز «بسم الله الرحمن الرحيم»[٢].

روي أنّ نوح عليه السلام لمّا جلس على السفينة كانت لا تجري فـإذا قـال: **﴿بسم الله مجريٰها ومرسيٰها﴾**[٣] فجرى[٤].

وروي أنّ إبراهيم عليه السلام إذ رمـى في نـار نمـرود قـال: **«بسم الله الرحمن الرحيم»**، فصارت به سلاماً وبرداً[٥].

وروي أنّ لفظ «الله» إذا نزل لآدم عليه السلام صات إبليس لعنة الله وجعل التراب على رأسه فحضرت له أعوانه قالوا له: ما عليك تصوت ؟ قال: إنّي كنت أتفكّر في إغواءِ آدم عليه السلام فحينئذٍ نزل له اسم من أسماء الله العظام فحصل لي اليأس، فنجى ببركة هذا الاسم عن مكري[٦].

---

١. لم أعثر عليه.
٢. لم أعثر عليه.
٣. هود: ٤١.
٤. مجمع البيان: ٥ ـ ٦ / ٢٤٨.
٥. لم أعثر عليه.
٦. لم أعثر عليه.

نورٌ
في ذكر أجر وثواب قراءتها

منه ما ذكر في الخبر السابق، ومنه ما روي عن النبي ﷺ قال: إذا قال العبد: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ قال جلّ جلاله: «بدأ عبدي باسمي وحقّ عليّ أن أتمّم له أموره وأبارك له في أحواله»[١].

وروي: من قال البسملة عند الأكل لم يأكل الشيطان من طعامه، وإن لم يقل يأكل معه الشيطان[٢]، ومن قالها عند خلع ثيابه يكون بينه وبين الجنّ حجاب ويأمن من ضرره[٣].

عن النبيّ ﷺ قال:

«إذا قال المعلّم للصبيّ قل: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال [الصبي: بسم

---

١. تفسير الامام العسكري: ٥٨.

٢. انظر: الكافي ٦ / ٢٩٢، باب التسمية... على الطعام.

٣. التفسير الكبير: ١ / ١٧١؛ تفسير منهج الصادقين: ١ / ٣٧.

الله الرحمن الرحيم]، كتب الله له براءة لأبويه وبراءة للمعلّم من النار»[١].

في جامع الأخبار عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال:

«من قال «بسم الله الرحمن الرحيم» بنى الله له في الجنّة سبعين ألف قصر من ياقوتة أحمر[٢]، في كلّ قصر سبعون ألف بيت من لؤلؤ أبيض[٣]، في كلّ بيتٍ سبعون ألف سرير من زبرجد أخضر[٤]، فوق كلّ سرير سبعون ألف فراش من سندسٍ واستبرقٍ، وعليه زوجة من حور العين، ولها سبعون ألف ذوابة مكلّلة بالدرّ والياقوت، مكتوب على خدّها الأيمن محمّد رسول الله، وعلى خدّها الأيسر عليّ وليّ الله، وعلى جبينها الحسن، وعلى ذقنها الحسين، وعلى شفتيها بسم الله الرحمن الرحيم، قلت: يا رسول الله لمن هذه الكرامة ؟ قال: لمن يقول بالحرمة والتعظيم: «بسم الله الرحمن الرحيم»[٥].

عن عليّ عليه السلام قال: «وسرّ البسملة في الباء وسرّ الباء في النقطة وأنا النقطة تحت الباء»[٦]، ومعناه ما مرّ.

في المنهج روي: قرائتها لقضاء الحاجة اثنى عشر ألف مرّة.

فيه عن الباقر عليه السلام قال: «من كرّر قرائتها عند غروب الشمس حتّى غربت قضيت له

---

١. جامع الأخبار: ١١٩.

٢. في المصدر: حمراء.

٣. في المصدر: لؤلؤة بيضاء.

٤. في المصدر: زبرجدة خضراء.

٥. جامع الأخبار: ١٢٠.

٦. شرح الأسماء الحسنى: ١ / ٥ ملّا هادي سبزواري؛ مشارق الأنوار: ٢١؛ ينابيع المودّة ١ / ٢١٣ نقلاً عن الدرّ المنظّم.

حاجته»[١].

في الجوامع عن ابن عباس قال: من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مئة وأربع عشرة آية من كتاب الله تعالى[٢].

عن النبي ﷺ قال: «مفتاح القرآن التسمية»[٣].

روي أنّ أوّل ما جرى به القلم في اللوح المحفوظ «بسم الله الرحمن الرحيم»[٤]، وأنّه أوّل ما أنزل على آدم، وأنّه أمان أهل السماوات والأرضين.

وروي عن النبي ﷺ قال:

«إذا قال العبد عند منامه «بسم الله الرحمن الرحيم» قال الله تعالى: ملائكتي اكتبوا بالحسنات لنفسه إلى الصباح»[٥].

في التفسير الموسوم بـ«أمّ الحقائق»؛ عن جابر قال: لمّا نزلت «بسم الله الرحمن الرحيم» هرب الغيم إلى المشرق، وسكنت الرياح وهاج البحر، وأصْغَتِ البهائم آذانها، ورجمت الشياطين من السماء، وحلف الله بعزّته لا يُسمّى اسمُهُ على شيءٍ إلّا شفاه و[ولا يسمّى اسمه على شيء] إلّا بارك عليه، ومَن قرأه دخل الجنّة»[٦].

وفي كتاب[٧] آخر عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال:

---

١. لم أعثر عليه.

٢. جوامع الجامع: ١ / ٥.

٣. في الدرّ المنثور ١ / ٢٧: قال رسول الله ﷺ: «بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كلّ كتاب».

٤. إعانة الطالبين ١ / ٩.

٥. جامع الأخبار: ١٢٠.

٦. تفسير التعلبي ١ / ٩١، ما بين المعقفتين منه.

٧. من هنا إلى «والمحن في الدارين» من هامش النسخة.

«لمّا أنزل الله تعالى من السماء «بسم الله الرحمن الرحيم» هام السحاب نحو المشرق، وذهبت الرياح نحو المغرب، وسكنت الأمواج، ورجمت الشياطين، وأصغتِ الوحوش آذانها، وقسم ربّي بعزّته: ما ذكرت على شيء إلّا باركت فيه، وما لقيني عبد بتراب الأرض وهو حَلَّ أنا الله الرحمن الرحيم إلّا غفرتُ له ذنوبه»[١].

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«إنّ الله أمر القلم اكتب اسمي على اللوح المحفوظ؛ فكتب «بسم الله»، والله كان اسم هيبة، فانشقّ القلم منه بشقين، ووضع رأسه على اللوح ألف سنة منشقّاً، إلى أن نودي: اكتب «الرحمن الرحيم»، فباستماع هذين الإسمين للرحمة فالتأم! القلم، فلمّا لم يكن للعباد طاقة استماع اسم «الله» لكونه للقهر فذكر الله تعالى بعده اسمي الرحمة وهما «الرحمان الرحيم» ليأمن قلوبهم ويسكن ضميرهم، لئلّا يعدموا ولا يهلكوا من هيبة كلمة «الله»، فلولا هذين الاسمين الذين للرحمة لهلك الكلّ، ولم يبق منهم اسم ولا أثر، وهذه اللفظة الجلالة كلمة لو قالها العبد بالإخلاص لأخلصه الله وآمنه من جميع البلايا والمحن في الدنيا والآخرة»[٢].

. عن عليّ عليه السلام قال:

«لمّا أمر الله القلم أن اكتب اسمي في اللوح المحفوظ؛ فكتب «بسم الله» ولمّا كان اسم الله مهيباً فشقّ بذلك القلم شقين، وكان رأسه منشقّاً على اللوح ألف سنة كذلك إلى أن نودي القلم: اكتب «الرحمان» «الرحيم»،

---

١. لم أعثر عليه.

٢. لم أعثر عليه.

فلمّا استمع القلم ذلك أي الأسمين الدالّين على الرحمة فالتئم رأس القلم بذلك، واقتربا بذلك، ولمّا لم تكن للعباد طاقة لاستماع اسم الله لكونه اسم قهر وغلبة وجبّاريّة فأعطاها وأعطى قلوبها بمرحم اسمي «الرحمان الرحيم»، لئلّا ينعدموا بهيبة اسم الله، فلو لم يكن هذان الاسمان لم يبق من الخلق أثر، وكلمة الله كلمة من قالها بإخلاص آمَنَ من جميع البلايا والمحن في الدارين»[١].

فيه عن النبيّ ﷺ قال: «من رفع قرطاساً من الأرض فيه بسم الله الرحمن الرحيم إجلالاً له كتب عند الله من الصدّيقين وخفّف عن والديه وإن كانا مشركين»[٢].

فيه: «إنّ المؤمنين إذا وضعوا أقدامهم على الصراط يقولون: «بسم الله الرحمن الرحيم» فيمرّون عليها وثيابهم نديّة»[٣].

في «خلاصة التفاسير» ناقلاً عن «أمّ الحقائق» عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل أحدكم الجنّة إلّا بها، ومن أحسن كتابها دخل الجنّة»[٤].

فيه[٥] عنه[٦] عنه ﷺ: يؤمر الرجل يوم القيامة على أن يدخل في جهنّم؛ فيقول عند دخوله «بسم الله الرحمان الرحيم»؛ فيمنع ويدخل في الجنّة[٧].

فيه عن «زهر الرياض» عن داود بن سليمان: «إنّ الله تعالى لمّا نظر بنظر الهيبة إلى

---

١. وهذا الحديث بمعنى الحديث السالف.
٢. تاريخ جرجان: ٤٤٠؛ طبقات المحدّثين: ٣ / ٤٧١.
٣. لاحظ: منهج الصادقين: ١ / ١٠١.
٤. لم أعثر عليه.
٥. هـ: أي: في خلاصة التفاسير.
٦. هـ: أي: عن أمّ الحقائق.
٧. لاحظ: منهج الصادقين: ١ / ١٠١.

القلم فانشقّ، ثمّ خوطب به: اكتب ما كان إلى يوم القيامة، فقال: إلٰهي بما أَبتَدِءُ ؟ قال: بـ«بسم الله الرحمن الرحيم»، فدار القلم من هيبة الإلٰه[1] وعظمته سبعمئة سنة إلى أن أتمّ هذه الكلمة، فخوطب: بعزّتي وجلالي من قال «بسم الله الرحمن الرحيم»، أكتبُ في صحيفة عمله حسنة، وثواب عبادة سبعمئة سنة التي دار فيها القلم على رأسه، فكتب القلم ما كان إلى يوم القيامة حتّى حركة الورق في الشجر وسقوطه عنه؛ فتبختر اللوح على نفسه فقال: الحمد لله مَن مثلي ؟ فإنّ علم الله فيّ مكشوف، فنودي: ﴿يَمحُو الله ما يشاء ويثبت، وعنده أمّ الكتاب﴾[2].

عن عبد الله بن عباس: أربعة في اللوح لا تغيير لها: الرزق والأجل والسعادة والشقاوة[3].

وفي[4] التوحيد عن الصادق عليه السلام قال:

«قام إلى عليّ بن الحسين عليهما السلام رجل فقال: أخبرني ما معنى «بسم الله الرحمن الرحيم ؟» فقال علي بن الحسين عليهما السلام: حدّثني أبي عن أخيه الحسن عليه السلام عن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام، أنّ رجلاً قام إليه، فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن «بسم الله الرحمن الرحيم» ما معناه ؟ فقال: إنّ قولك: «الله» أعظم اسم من أسماء الله تعالى، وهو الاسم الذي لا ينبغي أن يسمّى به غير الله، ولم يسمّ به مخلوق.

فقال الرجل: فما تفسير قول «الله» ؟ فقال: [هو الذي] يتألّه إليه عند

---

١. في النسخة: الإلهي.

٢. الرعد: ٣٩.

٣. الدر المنثور: ٤ / ٦٦١.

٤. من هنا إلى «مخصوصة لمن قالها» من هامش النسخة.

الحوائج والشدائد كلّ مخلوق عند انقطاع الرجاء عن جميع مَن [هو] دونه، وتقطّع الأسباب من كلّ مَن سواه، إلى أن قال عليه السلام: قال الله تعالى لعباده: [...] فإليّ فافزعوا في كلّ أمر تأخذون فيه وترجون تمامه وبلوغ غايته؛ فإنّي [إن أردت أن] أعطيكم، لم يقدر غيري على منعكم، وإن أردتُ أن أمنعكم، لم يقدر غيري على إعطائكم، فأنا أحقُّ من سُئِلَ، وأولى من تضرّع [إليه]؛ فقولوا عند افتتاح كلّ أمرٍ صغير وكبير: بسم الله الرحمن الرحيم؛ أي أستعين على هذا الأمر بالله الذي لا يتحقّق العبادة لغيره، المغيث إذا استغيث، والمجيب إذا دعي، «الرحمن» الذي يرحم ببسط الرزق علينا، «الرحيم» في [أدياننا و]دنيانا وآخرتنا، خفّف [الله] علينا الدين وجعله سهلاً خفيفاً، وهو يرحمنا بتميزنا من أعدائه»[١].

روي قال رسول الله:

«من قال «بسم الله الرحمن الرحيم» بالإخلاص مرّةً واحدةً، نودي من قبل الله إلى الرضوان؛ خازن الجنان: إنّ لك أن تبني لمن قالها في الجنّة ألف بلد من ياقوت ومرجان؛ وفي كلّ بلد ألف قصر، وفي كلّ قصر ألف دار، وفي كلّ دار ألف سرير مرصّع، وفي كلّ سرير حوراء كأن نور جمالها أزيد من نور القمر ألفاً وكأن شعرها أسود من الليل المظلم، ولو نزل واحد من تار مقنعتها إلى الدنيا لينوّره أزيد من نور الشمس الأنور، ولو سقط قطرة من لعاب فمها في بحارٍ مرّ صيّرها أحلى من العسل، ولو سقط إلى المياه صيّرها ماء الورد، ولو سقط إلى التراب جعله مسكاً، وهذه الحوراء بتلك الصفات لقارئ «بسم الله الرحمن الرحيم»، وهذه الحوراء كتب على

---

١. التوحيد للصدوق: ٢٣١ و٢٣٢؛ تفسير العسكري: ٢٧ و٢٨.

شفتيها بسم الله الرحمن الرحيم، ونودي للملائكة: يا ملائكتي اشهدوا أنّها كلّها مخصوصة لمن قالها»[١].

فيه عن «أمّ الحقائق» قال رسول الله ﷺ:

«من أحزنه أمر يتعاطاه، فقال: «بسم الله الرحمن الرحيم» وهو مُخلِص لله ويقبل بقلبه إليه، لم ينفكّ من إحدى اثنتين: إمّا بلوغ حاجته في الدنيا، وإمّا يُعدَّ له عند ربّه، ويُدَّخر لديه ﴿وما عند الله خير وأبقى﴾[٢] للمؤمنين»[٣].

فيه عنه[٤] قيل: «باء» بسم الله الرحمن الرحيم في مرتبة التربية للعقل، وسينها للنفس، وميمها للعرش، ولامها الأولى للكرسي، والثانية لفلك الزحل، وألفها لفلك المشتري، وهاؤها لفلك المريخ، ولامها لفلك الشمس، وراؤها لفلك الزهرة، وحاؤها لفلك العطارد، وميمها لفلك القمر، وألفها لكرة النار، ونونها للهوائيّة، ولامها للمائية، ورائها للترابيّة مع المعادن، وحائها واسطة لتربية النباتات، ويائها للحيوانات، وميمها لتربية الإنسان، وهو وإن كان في الزينة متأخّراً لكنّه كان في الشرف متقدّماً قبل تربية هذه لتربية الإنسان.

أقول: هذا القول مقتبس عن قول الصادق عليه السلام: «الباء» بهاء الله، و«السين» سناء الله، و«الميم» مجد الله، وفي رواية ملك الله، كذا في «الكافي» و«التوحيد» و«المعاني» و«العياشي» عنه عليه السلام[٥]؛ فالحقّ الموافق للخبر أن نقول: إنّ «الميم» إشارة إلى المِلك

---

١. لاحظ: جامع الأخبار: ١٢٠.

٢. القصص: ٦٠؛ الشورى: ٣٦.

٣. التوحيد للصدوق: ٢٣٢؛ تفسير الامام العسكري: ٢٨.

٤. أي في خلاصة التفاسير عن تفسير أمّ الحقائق.

٥. الكافي: ١ / ٨٩؛ كتاب التوحيد: ٢٣٠؛ معاني الأخبار: ٣؛ التفسير للعياشي: ١ / ١٠٤.

بجميع أنواعه من العرش إلى تحت الثرى، و«الباء» المشير إلى البهاء إشارة إلى المشيّة، و«السين» إشارة إلى السناء المشير إلى العقل والروح والنفس وغيرها من المجرّدات، كما مرّ سابقاً، فحروف «بسم» إشارة إلى الجبروت والملكوت والملك، فافهم.

في «تفسير العياشي» عن الرضا عليه السلام قال:

«إنّها أقرب إلى اسم الله الأعظم من ناظر العين إلى بياضها»[١].

روي عن عليّ عليه السلام قال:

«ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم»، رواه ابن [أبي] جمهور في المُجلي[٢].

في «جامع الأخبار»: سئل عن النبي صلى الله عليه وآله:

«هل يأكل الشيطان مع الإنسان ؟ فقال: نعم كلّ مائدة لم يذكر [بسم الله] عليها يأكل الشيطان معهم، ويرفع الله البركة عنها، ونهى عن أكل [ما] لم يذكر بسم الله كما قال الله تعالى: ﴿ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه﴾[٣]»[٤].

في «الكافي» عن الباقر عليه السلام:

«إنّ التسمية في أوّل كلّ سورة آية منها، وإنّما يعرف انقضاء السورة بنزولها ابتداء الأخرى، ما أنزل الله كتاباً من السماء إلّا وهي فاتحته»[٥].

---

١. التفسير للعياشي: ١ / ١٠٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ٨؛ جامع الأخبار: ١١٩؛ تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٨٩.

٢. المُجلي مرآة المُنجلي طبع الحجري: ٣٠٦.

٣. الأنعام: ١٢١.

٤. جامع الأخبار: ١٢٠ و١٢١.

٥. في الكافي حديث آخر قريب بهذا المعنى (الكافي: ٣ / ٣١٣).

وفي «تفسير العسكري» عنه عليه السلام مثله، و«تفسير العياشي» مثله عن الصادق عليه السلام[١].

في «التوحيد»؛ عن الصادق عليه السلام قال:

إنّه سئل عن تفسير بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: «الباء» بهاء الله، و«السين» سناء الله، و«الميم» ملك الله، قال السائل: فقلت: الله ؟ فقال: «الألِفُ» آلاء الله على خلقه والنعم بولايتنا، و«اللام» إلزام [الله] خلقه وِلايَتَنَا، قال: قلت: فالهاء ؟ قال: «هوانٌ لمن خالف محمّداً وآل محمّد [صلوات الله عليهم] قال: قلت: الرحمن ؟ قال: بجميع العالم، قال: قلت: الرحيم ؟ قال: بالمؤمنين (وهم شيعة آل محمّد) خاصّة»[٢].

قوله[٣] عليه السلام: «بهاء الله» البهاء الحُسْنُ وبهاء الله جلاله وعظمته، قوله: «سناء الله» السناء هو الضياء، وضياء الله نوره، وهو الأجسام النيرة كالشمس والقمر والكواكب والأئمّة عليهم السلام، والسناء بمعنى الرفعة، ورفعة الله هي رفعة شأنه تعالى ورفعة جلاله وعظمته، وجمال الله هو جمال فعله وحُسنِهِ وجمال مفاعيله ومخلوقاته، والفرق بين الجمال والجلال هو أنّ الجمال صفاته الثبوتيّة، والجلال صفاته السلبية المعبّر عنها بالصفات التنزيهية، مثل أنّه ليس بجسم، وليس شبيه ونظير وعديل ومركب، وليس بمعنى ولا معاني ولا جوهر ولا عرض ولا كيف ولا كمّ وأمثال ذلك.

قوله عليه السلام: «وملك الله»، وملكه قديم، وحادث القديم ليس قديم مثله تعالى؛ بل قديم بالنسبة إلى غيرهما، وكقِدَم الشمس والقمر، فإنّهما قديمان بالنسبة إلى غيرهما،

١. تفسير العياشي: ١ / ١٠٠، وفي تفسير العسكري لم أعثر عليه.
٢. التوحيد للصدوق: ٢٣٠؛ معاني الأخبار: ٣.
٣. من هنا إلى قوله: «إلّا ذاته الأقدس تعالى شأنه» كان بهامش النسخة.

وكقِدم آل محمّد عليهم السلام؛ فإنّهم قديمون بالنسبة إلى جميع ما سوى الله، لأنّهم مخلوقون قبل الكلّ، لأنّهم عليهم السلام أوّل مخلوق خلقهم الله عزّ وجل لا من شيء فكلّ شيء شيء بعدهم، ومن نورهم عليهم السلام وأشعّتهم عليهم السلام، فهم الأصل القديم، فالقديم معروف بيننا، يقال فلان قديم يعنى بالنسبة إلى غيره قديم ومعمّر ومسنّ، «يعنى از مردمان قديم وكهن سال ونظير اينها است»، قوله تعالى: ﴿عاد كالعرجون القديم﴾ [سورة يس / آية ٣٩] (يعنى كهنه وبسيار سال)، فالقديم بالذات هو الله تعالى، و ماسواه قديم بالغير؛ أي قديم به تعالى، أي بمشيئته وإرادته تعالى، لا قديم بذاته حتى يلزم تعدّد القدماء الباطل، فليس قديم بالذات إلّا ذاته الأقدس تعالى شأنه.

فيه عن موسى بن جعفر عليهما السلام؛ سئل عن معنى «الله»، قال: استولى على ما دقّ [وجَلّ][1].

في «العيون» و«تفسير الإمام عليه السلام» عن أمير المؤمنين عليه السلام، في خبر طويل، قال:

«إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله جلّ جلاله: بدأ عبدي باسمي وحقّ عليّ أن أتمّم له أموره وأبارك له في أحواله» الحديث[2].

روي: أنّه من قال البسملة عند الأكل لم يأكل الشيطان من طعامه وإن لم يقل يأكل معه الشيطان[3].

ومن قالها عند خلع ثيابه يكون بينه وبين الجن حجاب ويأمن من ضرره[4].

في «خلاصة التفاسير»: أنّ البسملة أخصّ من التسمية، فإنّها لا يطلق إلّا على الله

---

١. التوحيد للصدوق: ٢٣٠؛ معاني الأخبار: ٤.

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ / ٢٦٩؛ تفسير الإمام العسكري: ٥٨.

٣. الكافي: ٦ / ٢٩٤.

٤. التفسير الكبير: ١ / ١٧١؛ تفسير منهج الصادقين: ١ / ٢٦.

بخلاف التسمية فإنّها تطلق على غيره، وقال الفقهاء: الأولى أخصّ من الثانية، لأنّ المراد من البسملة عندهم «بسم الله الرحمن الرحيم»؛ لكونها اسماً له؛ بخلاف التسمية فإنّها قد يطلق على بسم الله فقط، فهذا هو الفرق بين التسمية والبسملة، فالبسملة اسمٌ وعَلَمٌ لبسم الله الرحمن الرحيم، بخلاف التسمية فهي عبارة عن ذكر الله بأيّ نحو كان كقولك: «يا الله» أو «الله» أو «هو الله» أو «بالله» أو «والله» أو «بسم الله» أو «اسم الله» أو «بسم الله الرحمن الرحيم»؛ فكلّ ذلك يقال لها التسمية، ويكفي كلّ ذلك في الذبيحة، ولا يقال البسملة إلّا لبسم الله الرحمن الرحيم، فلو نذر أحد أن يقول البسملة عشر مرّات، لا يكفي إلّا بسم الله الرحمن الرحيم، فلو نذر قول التسمية ولم يعيّن واحداً منها، يكفي كلّ واحد منها.

اعلم أنّه يستحب قرائتها جهراً في كلّ من الصَلوات الخمس؛ كما هو المشهور عند الفقهاء رضوان الله عليهم، وقيل: يجب جهرها على الرجل في الصبح وأولى العشائين، وما سواها على الاستحباب المؤكّد، وقيل: يجوز الجهر إلّا في القراءة الجهرية، وقيل: لا يستحب إلّا في أولى الظهرين[١].

ثمّ اعلم أنّ ما ورد في بعض الأخبار أنّها ليست من الفاتحة، محمول على التقيّة؛ لاتّفاق أصحابنا أنّها آية من سورة الحمد وغيرها، ومن تركها في الصلاة بطلت صلاته[٢].

في «خلاصة التفاسير» عن «المنهج» روي:

أنّ قريشاً كانت تكتب في الجاهلية: «بسمك اللّهُمَّ» حتّى نزلت سورة

---

١. انظر: ذكرى الشيعة: ٣ / ٣٣١ ـ ٣٣٣.

٢. انظر: ذكرى الشيعة: ٣ / ٢٩٨ و ٢٩٩.

هود فيها ﴿بسم الله مجريٰها ومرسيٰها﴾[١] فأمر النبي ﷺ أن يكتب بسم الله، ثمّ نزل عليه بعد ذلك: ﴿قُل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[٢] فأمر عليه السلام أن يكتب الرحمن فلمّا نزلت في سورة النمل: ﴿إنّه من سليمان وإنّه بسم الله الرحمن الرحيم﴾[٣] أمر ﷺ أن يكتب ذلك صدر الكتب وأوائل السور[٤].

غرّة

في بيان كون البسملة جزء لكلّ سورة من سور القرآن وتبطل الصلاة بتركها

فيه[٥] أنّ يحيى بن عمران الهمداني كتب [إلى] أبي جعفر عليه السلام يسأله عن مصلٍّ قرأ البسملة في الفاتحة فلمّا صار إلى السورة ترك البسملة في أوّل السورة، فكتب بخطّه الشريف: يعيدها[٦].

فيه عن ابن عبّاس؛ أنّه قال: حين ترك الناس البسملة في أوائل السور مَن تَركها فقد ترك مئة وأربعة عشر آية في كتاب الله تعالى[٧].

---

١. هود: ٤٤.
٢. الإسراء: ١١٠.
٣. النمل: ٣٠.
٤. نهج البيان عن كشف معاني القرآن للشيباني: ١ / ٥٧؛ والظاهر أنّه منهج البيان.
٥. هـ: في خلاصة التفاسير.
٦. الكافي: ٣ / ٣١٣.
٧. جوامع الجامع: ١ / ٥؛ الكشاف: ١ / ١.

فيه عن العسكري عليه السلام: أنّ التسمية في أوّل كلّ سورة آية منها الحديث.

فيه عن الصادق عليه السلام مثله كما مرّ[١].

فيه عن «الجوامع»: أنّ أهل مكّة والكوفة عدّوا البسملة آية من الفاتحة[٢].

وظنّ أبو حنيفة أنّها ليست منها، وإجماع معاشر الشيعة على خلافها، فقوله لا عبرة به.

وذهب بعض الشافعية أنّها جزء من الفاتحة وحدها لا غيرها من سائر السور، وذلك أيضاً لا عبرة به عندنا معاشر الشيعة.

وذهب بعض متأخّري فقهاء الحنفيّة أنّها ليست جزء من شيء من السور بل هي آية فذّة من القرآن أنزلت للفصل بها بين السور.

وعند بعض: أنّها جزء آية في سورة النمل وليست جزءً من غيرها، وإنّما يتلوها ويكتبها الكاتب في فواتح السور وأوائلها للتبرّك والتيمّن باسم الله تبارك وتعالى شأنه[٣].

وذلك كلّه باطل للإجماع على أنّ ما بين الدفتين كلام الله والاتفاق على إثباتها في أوائل كلّ سورة بالجزئية عنها.

١. التفسير للعياشي: ١ / ١٠٠، وفي تفسير العسكري لم أعثر عليه.

٢. جوامع الجامع: ١ / ٥.

٣. انظر: الكشّاف: ١ / ١؛ الجامع لأحكام القرآن القرطبي: ١ / ٩٢ و٩٣.

خاتمةٌ

[في رواية كتاب التوحيد والمعاني]

في «التوحيد» و«المعاني» عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لمّا ولد عيسى بن مريم وكان ابن يوم كأنّه ابن شهرين، فلمّا كان ابن سبعة أشهر أخذته والدته بيده وجائت به إلى الكُتّاب وأقعدتهُ بين يدي المؤدِّب، فقال له المؤدِّب: قل بسم الله الرحمن الرحيم، فقال عيسى عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم[1]، فقال له المؤدِّب: قل أبجَد، فرفع عيسى عليه السلام رأسه فقال: هل تدري ما أبجد ؟ فعلاه بالدُرّة ليضربه، فقال: يا مؤدِّب لا تضربني، إن كنت تدري وإلّا فاسألني حتّى أفسِّر ذلك لك، فقال: فسّره لي، فقال عيسى عليه السلام: أمّا الألف آلاء الله، والباء بهجة الله، والجيم جمال الله، والدال دين الله، و«هوّز»: الهاء هول جهنم، والواو ويل لأهل النار، والزاي زفير جهنّم، و«حطّي»: حطّت الخطايا عن المستغفرين، و«كلمن»: كلام الله لا مبدّل لكلماته، «سَعفَص»: صاعٌ بصاع والجزاء بجزاء، «قَرَشَتْ»: قرشهم وحشرهم، فقال المؤدِّب: أيّتها المرأة خذي بيد ابنك فقد عَلِمَ ولا حاجة له إلى المؤدِّب»[2].

---

١. هـ: فعلم من هذا الحديث أيضاً كون البسملة قبل زمان عيسى عليه السلام أيضاً.

٢. كتاب التوحيد: ٢٣٦؛ معاني الأخبار: ٤٦.

بيان لبعض ما يحتاج إلى البيان في الحديث الشريف:

قوله عليه السلام: وجائت بـه إلى الكـتّاب؛ أقول: «الكـتّاب»؛ كـ«رُمّـان»: الكـاتبون، والمكتب؛ كـ«مقعد»: موضع التعليم، والمراد من الكتّاب هنا معنىً كما قال الجوهري: المكتب والكتّاب واحد[1].

وقال في «القاموس»: قرشه يقرشه: قطّعه وجمعه من ها هنا وها هنا وضمّ بعضها إلى بعض[2].

ثمّ إنّ عيسى عليه السلام اكتفى بهذه الكلمات لأنّه لم يكن في لغتهم أكثر من ذلك على ما هو المشهور. ثمّ وجدوا بعده «ثخذ ضظغ» فسمّوها الروادف، وفي المجمع: أبجد إلى قرشت وكلمن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف أسمائهم، هلكوا يوم الظلّة فقالت ابنة كلمن شعراً:

كلمن هَدَّم رُكني ... هُلْكُهُ وَسْطَ المحلَّة

قاله في «القاموس»[3].

في «خلاصة التفاسير» عن «أمّ الحقائق» عن «أنوار الأنوار» عن كعب الأحبار: أول من وضع الكتاب العربيّ والسرياني والكتب كلّها آدم عليه السلام[4] قبل موته بثلاث مئة سنة كتبها في الطين، ثمّ طبخه؛ فلمّا أصاب الأرض الغرق أصاب كـلّ قـوم كـتابهم

١. الصحاح: الجزء الأوّل: ٢٠٨.

٢. ترتيب القاموس: ٣ / ٥٩٠.

٣. مجمع البحرين: ٣ / ١٠؛ ترتيب القاموس: ١ / ١٠٠.

٤. عامّة الأحاديث والأخبار التي ترتبط بالقرون السالفة قبل الإسلام هي موضوعة ولا أصل لها بل التحقيق خلافها، إلّا إذا كانت تلك الأخبار جاءت في القرآن أو ما يقرب منه مثل الروايات المتواترة المتصلة بالنبي وأهل بيته عليهم السلام أو كشفت عنها الأبحاث العلمية في الآثار المتبقية من تلك الفترة.

فكتبوه؛ فكان إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام أصاب [ال]كتاب العربي.

فيه عن ابن عباس قال: أوّل ما أنزله تعالى من السماء أبو جاد[١]، وهي عبارة عن ثماني كلمات مشهورة جمع فيها جميع حروف الهجاء وقد جرت العادة بتعليمها للمبتدئين بعد تعليم المفردات.

فيه عن «أنوار الأنوار» عن «المجمع» عن النبي صلى الله عليه وآله: تعلّموا تفسير أبي جاد[٢] فإنّ فيه الأعاجيب كلّها ويل لعالم جهل تفسيره، فقيل: يا رسول الله ما تفسير أبجد ؟ قال: أمّا «الألف» فآلاء الله حرف من أسمائه، و«الباء» بهجة الله و«الجيم» جنّة الله وجلال الله وجماله، و«الدال» دين الله.

هوّز: «الهاء» الهاوية فويل لمن هوى في النار، و«الواو» ويل لأهل النار، و«الزاء» زاوية في النار فنعوذ بالله ممّا في الزاوية يعنى زوايا جهنّم، و«حطي»: «الحاء» حطوط الخطايا عن المستغفرين في ليلة القدر وما نزل به جبرئيل مع الملائكة إلى مطلع الفجر، و«الطاء» [طوبى] لهم وحسن مآب، وهي شجرة غرسها الله عزّ وجل ونفخ فيها من روحه وإنّ أغصانها لتُرى من وراء سور الجنة تنبت بالحليّ والحلل متدلّية على أفواههم، و«الياء» يد الله فوق خلقه باسطة ﴿سبحانه وتعالى عمّا يشركون﴾[٣].

و«كلمن»: «الكاف» كلام الله ﴿لا تبديل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحداً﴾ و«اللّام»: لمام أهل الجنّة بينهم في الزيارة والتحية، وتلاوم أهل النار فيما بينهم، و«الميم»: ملك الله الذي لا يزال والدوام الذي لا يقضى، و«النون»: ﴿نٓ والقلم وما

١. محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر: ٢٦.

٢. في مجمع البحرين: أبجد وفي معاني الأخبار في رواية «أبي جاد» وفي الأخرى: «أبجد».

٣. الروم: ٤٠.

يسطُرون﴾[١]، والقلم قلم من نور وكتاب من نور في لوح محفوظ يشهده المقرّبون وكفى بالله شهيداً.

«سَعفَص» فـ«الصاد»: صاعٌ بصاع وفصٌّ بفصّ يعني الجزاء بالجزاء كما تدينُ تُدان إنّ الله لا يريد ظلماً للعباد.

[وأمّا] «قرشت» يعني: قرشهم فحشرهم ونشرهم إلى يوم القيامة، فـ﴿قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[٢][٣].

بيان ما لعلّه يحتاج إلى البيان:

قوله ﷺ: ويل لعالم جهل تفسيره؛ أي: ويل لمن تيسّر له تعلّمه ولم يتعلّم، أو لم يطلبه أصلاً، ولم يرغب إلى تعلّمه أبداً ويقول ذلك ليس بشيء، فلذلك التحديد فسّرته وبيّنته لإخواني المؤمنين، ليعلموه ولا يجهلوه؛ لئلّا يتحقّق في حقّهم الويل الذي وادٍ في جهنّم، أو جُبٌّ فيها.

قوله عليه السلام: متدليّة إلى أفواههم؛ أي: أثمار شجرة نازلةٌ وهاويةٌ إلى أفواههم من غير أخذ باليد.

قوله عليه السلام: لمام أهل الجنّة بينهم؛ أي تكلّمهم بكلام التحيّة والسلام والسرور، على خلافه كلام أهل النار؛ فكلامهم فيما بينهم بالملامة والمذمّة.

ثمّ إنّ ما ذكر من البيان بيان مفرداته بأنّ كلّ واحد من حروفها إشارة إلى سرّ

---

١. القلم: ١.

٢. الزمر: ٦٩.

٣. مجمع البحرين: ٣ / ١٠؛ معاني الأخبار: ٤٦ و٤٧.

عظيم وأمر عجيب؛ كما عرفت بيانه عنه ﷺ، وأمّا بيان مركّباتها وتفسيرها فهو أنّ أبجد بمعنى: وَجَدَ، وهوّز بمعنى: ركّب، وحطي بمعنى: وقف، وكلمن بمعنى: صار متكلّماً، وسعفص بمعنى: أَسرَعَ في التعلّم، وقرشت يعني: أخذه بالقلب، وثخذ بمعنى: حَـفظَ، وضظغ بمعنى: أتمَّ، والتفسير في الكلّ بالماضي للتفأّل.

أيضاً في بيان آخر إذا ركّبتها وقلت: «أبجد» معناه يعني: أبي آدم ﷺ وامتنع في أكل الحنطة أوّلاً وجَدَّ وسعى (ثمّ إنّ الألف في العالم التدوين مقام المشية، والباء تحكي مقام الحقيقة المحمدية ﷺ وهو قوله ﷺ ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم، والجيم مقام حقيقة الأنبياء، والدال مقام حقيقة الإنسان الرعيّة، فلفظ أبجد أربعة أحرف كلّ حرف منه إشارة إلى واحد من السلسلة الطوليّة، فـالأربعة مـنها إشارة إلى أربعة منها فافهم)[١].

و«هَوَّز» يعني: هَوّىٰ ونزل من السماء إلى الأرض بعد أكله عن الشجرة، «حطّي» يعني: حطَّ وبطل سوئُهُ وخطيئته بالتوبة، «كلمن» يعني: أكلَ عن الشجرة وكلَّمَ بسُوءِ عمله وأقرَّ به، «سعفص» يعني: سوف دخل الجنة وسوف خرج عنها وسوف تفصّى عن المحـنة والبلاء بالتوبة والإنابة، يعني: زود داخل بهشت شد، و زود خارج شد، وزود توبهاش قبول شد.

«قَرَشَت» يعني: أقرَّ بخطيئته وشينه وعيبه وتيهه وهلاكه، «ثَخِذ» يعني: إعطاه الله ثوابه وهو أَخَذَ ثوابَهُ ومغفرته بالتوبة والاستغفار.

«ضظغ» يعني: استخلص عن ضغطة العذاب وعذاب النار بـمغفرة الله عزّ وجـل وفضله ولطفه.

---

١. بين الهلالين من هامش النسخة.

قد عرفت من معانيها أنّها بمعاني الماضي؛ للتفأّل للمتعلّم الصبيّ بأنّ الله تعالى فعله كما فعل أباه آدم عليه‌السلام بالسرعة في إجابته؛ والإعانة له في استخلاصه؛ ونيله بما أراده من العفو والنجاة؛ والوصول بما طلبه من رضوان الله ورضائه؛ وإيصال تأييده وتوفيقه له آناً فآناً في جميع أحواله وأهواله.

تتمّة

روي عن النبي ﷺ قال:

«خلق الله تحت العرش عموداً من نور، وعلى رأسه قبّة من ياقوت أحمر، وعلى رأسها طائر من لؤلؤ أخضر على صورت ديك، ورأسه من زمردة أخضرة وعينه من ياقوت وله ألف وأربعمأة أجنحة وفي كلّ أجنحة سبعمأة ريش من عنير رطب وسبعمأة ريش من كافور رطب وكتب في كلّ ريش خطوط ثلاثة: الخط الأوّل: بسم الله الرحمن الرحيم. الخط الثاني: لا إله إلّا الله محمّد رسول الله عليّ وليّ الله. الخط الثالث: ﴿كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾[1].

ورأس هذا الطائر تحت العرش وقدماه تحت الأرض السابعة، وكلّما تقطر السماء ماءً تقطر على رأسه درّ ومرجان وكافور، وإذا قال المؤمن: «بسم الله الرحمن الرحيم»، فتح هذا الطائر جناحه من سروره، ويحرّكها؛ فينزل تلك الجواهر كلّها على رأس حوراء الجنّة اللاتي كتبن على اسم هذا المؤمن الذي قالها، وكل يوم وقت الصلاة إذا قال المؤذن الأذان، فتح هذا الطائر أجنحته ويحرّكها ويصوت ويقول: سبحان الله والحمد لله وبحمده. وإذا فتح أجنحته ويضرب بعضها إلى بعض يظهر من كلّ ريش منها صوت؛ فيجيء أشجار الجنّة إلى التحرّك والاضطراب، ويضرب الأغصان بعضها

---

١. القصص: ٨٨.

إلى بعض فرحاً وسروراً فاخرجت الحور رؤسهنّ عن الغرف[١] ويقول بعضهنّ على بعض: جاء وقت صلاة المؤمنين الذين يردون إلينا في جناننا، وتدعون الله وتقولون: إلٰهنا وربّنا عبيدك قد قاموا إلى طاعتك وعبادتك؛ فانظر بنظر رحمتك إليهم وإلى أمورهم وأوصلهم إلينا سريعاً؛ فنحن لا نتحمّل إلى فراقهم، قال الله تعالى: نظرت إليهم بالرحمة؛ وإذا نظرتُ إلى العبد بالرحمة أعتقته من النار؛ وأوصله إلى رحمتي».

ونقل أنّ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ الأسماء الحُسنى فادعوه بها﴾[٢]؛ قال العلماء: إنّ لله عزّ وجلّ أربعة آلاف أسماء، ألف منها لا يعلمها إلّا الله، وألف منها في اللوح المحفوظ يعلمها إسرافيل لا غيره، وألف منها يعلمها الملائكة لا غيرهم، وألف منها بين الخلائق: ثلاثمئة منها في التوراة، وثلاثمئة منها في الإنجيل، وثلاثمئة منها في الزبور، ومئة منها في القرآن، وتسعة وتسعون منها ظاهر، وواحد منها مخفيّ، وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا يمكن الخروج عن عهد الأمر بقوله: ﴿ولله الأسماء الحُسنى فادعوه بها﴾؛ فصاروا إلى أن قالوا: إنّ كلّ من قال «بسم الله الرحمن الرحيم» فكأنّما قال الأسماء الحسنى كلّها، وكأنّما دَعَى الله تعالى بها بأجمعها.

ونقل عن منصور بن عمّار قال:

إنّه كان في زمانه رجل فاسق لا يعمل إلّا الفسق، وكان يعظه ولم يتّعظ إلى أن مات، قال المنصور كنت أحترز وكان الخلق كذلك يحترزون عنه وعن تجهيزه؛ فبقي نعشه إلى أن جائت أقوامه؛ فدفنوه في الليل، قال

---

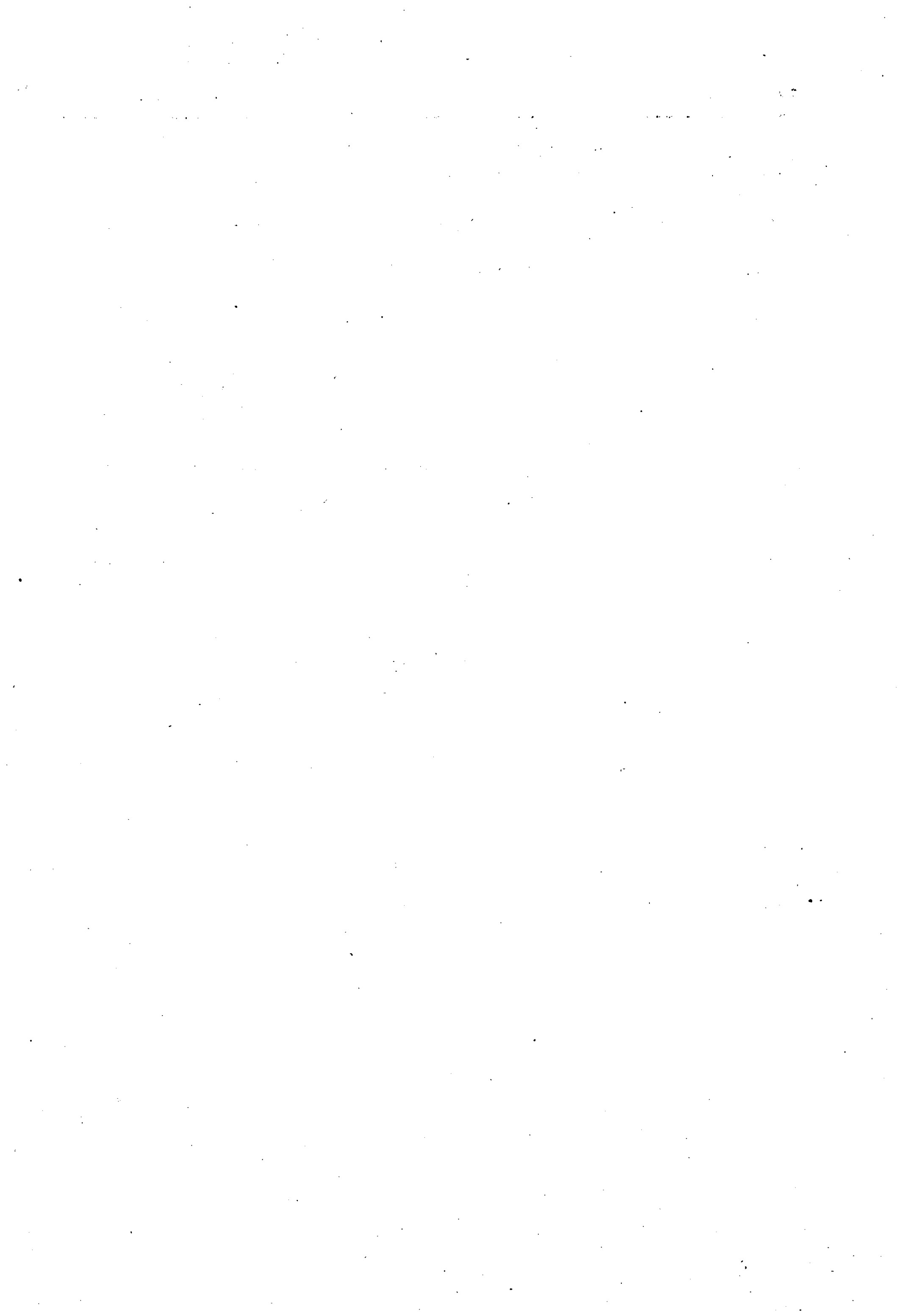
١. من هنا إلى آخر الرسالة من هامش النسخة.

٢. الأعراف: ١٨٠.

المنصور: فكنت متحيّراً في أمره لأجل أنّ كلّ من سمع موته يلعنه؛ فرأيته في منامي أنّه معذّب بأنواع العذاب؛ فإذا انتبهت من نومي بكيت له بكاء كثيراً؛ فرأيته في الليلة الأخرى؛ قد كُسِيَ ألبسة فاخرة وله جلال كبير، فسألت عنه: إنّك كنت في الليلة الماضية معذّباً والآن في جلال كذائي؛ فمن أين وصلت إلى ذلك ؟

قال: إنّ رجلاً من أهل التوحيد مرّ بنا فذكر الله وقال: «بسم الله الرحمن الرحيم»، فغفر الله أهل القبور، ووصل إليّ من بركته ما رأيت.





بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

وبعده فهذه نبذة وجيزة عن الرسالة المسمّاة بـ«سرّ الآيات» وأسلوب تحقيقها، أمّا ما يرتبط بالمؤلّف فقد قدّمنا الكلام حوله في مقدمة رسالته «تفسير البسملة وبيان أسرارها» فلا نعيد.

لم يذكر المؤلّف هذه الرسالة في كتابه خلاصة الأخبار ـ الذي ألّفه في سنة ١٢٥٠ ـ عند عدّ آثاره وتأليفاته، وكتب هذه الرسالة في سنة ١٢٦٦. وعدّ في الخلاصة من تأليفاته رسالته المسمّاة بـ«كشف الآيات المشكلة» ويحتمل اتحادها مع هذه الرسالة حيث قال المؤلّف عن هذه الرسالة في صدرها: إنّ هذه مؤلّفة منيفة، ومجموعة لطيفة، في كشف بعض المعضلات القرآنية، وفي وجه جمع بعض الآيات الفرقانية التي بينهما منافاة ظاهرة.

والرسالة هذه بخطّ المؤلّف، وقد كتب المؤلّف بعد تفسير آية المباهلة: تمّ ترقيمه وتصنيفه كليهما على يد مصنّفه السيّد محمّد مهدي المعروف بالمصنّف في ٩ شهر

ذي القعدة الحرام من سنة ١٢٦٦.

وكتب في آخر الرسالة: تمّ الكتاب في يد مصنّفه خطّاً وتصنيفاً يوم الجمعة في شهر شوال المكرّم وهو أقلّ السادات... سنة ١٢٦٦.

وأمّا الآيات التي أوردها المصنّف وبحث حولها في هذه الرسالة فهي عبارة عن:

١ ـ آية ١٨٨ من سورة الأعراف.

٢ ـ آية ٩٤ من سورة التوبة.

٣ ـ آية ٥٣ من سورة فصّلت.

٤ ـ آية ٢٢ من سورة الكهف.

٥ ـ آية ٢٨ من سورة فاطر.

٦ ـ آية ٥٩ ـ ٦١ من سورة آل عمران.

٧ ـ آية ٢٥٣ من سورة البقرة.

٨ ـ آية ٤٢ و٤٣ من سورة القلم.

وللمصنّف حول التسبيحات الأربعة وتسبيحات فاطمة الزهراء المعروفة بحث مفصّل.

٩ ـ آية ٢٢ من سورة النساء.

١٠ ـ آية ٣١ من سورة البقرة.

١١ ـ آية ٣٥ من سورة البقرة.

١٢ ـ آية ٤٤ من سورة البقرة.

١٣ ـ آية ٧٢ من سورة البقرة.

١٤ ـ آية ١١٥ من سورة البقرة.

١٥ ـ آية ١٢٤ من سورة البقرة.

١٦ ـ آية ٣ من سورة النساء.

١٧ ـ آية ١٣٨ من سورة البقرة.

١٨ ـ آية ٢٦٠ من سورة البقرة.

١٩ ـ آية ١٠١ من سورة التوبة.

٢٠ ـ آية ٣٤ من سورة الأعراف.

وقد أشار المؤلّف في هذه الرسالة إلى بعض تأليفاته منها: طوالع الأنوار في معجزات الأئمة الأطهار وخلاصة الأخبار والتذكرة وخلاصة التفاسير والتبيان في علم الإمام.

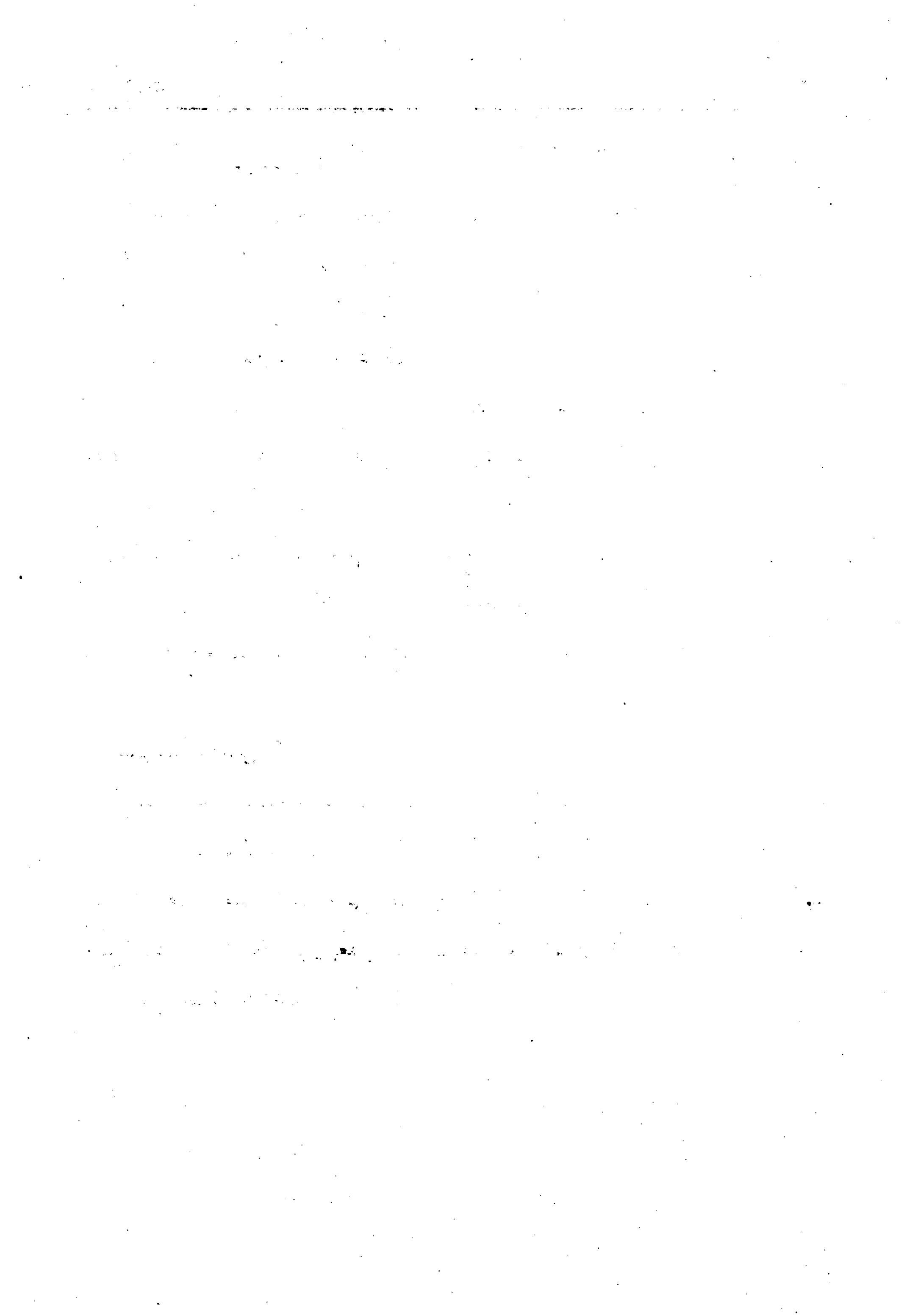
أمّا المصادر التي اعتمد عليها: الاحتجاج للطبرسي؛ بحار الأنوار؛ تفسير القمي؛ تفسير مجمع البيان؛ جامع الأخبار؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام؛ كتاب التوحيد؛ الروضة للكافي؛ مصباح الشريعة؛ نهج البلاغة؛ قاموس اللغة؛ الخرائج والجرائح.

أُسلوب التحقيق

اعتمدت على النسخة الفريدة المذكورة في مقدّمة الرسالة الأولى، وقد قمت بتخريج الآيات والأحاديث والأقوال من مظانّها حسب الحاجة والطاقة وأضفت ما كتبه المصنّف بهامش النسخة على المتن مع الإشارة إلى ذلك، وربما ذكرت في تعليقاتي بعض المطالب اللازمة حول بعض الآيات ناقلاً عن تفسير الميزان للسيد الطباطبائي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمد رضا الفاضلي



سرّ الآيات



ويه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله(١) الغرّ الميامين الذين هم آل طه ويس.

---

١. هـ: قوله: «وصلّ الله على محمّد» دعاء، والصلاة لغةً أيضاً في الدعـاء، و«عـلى» فـي مـقام الدعاء للضرّر، فما معناه؟
قلنا: الجواب عنه بوجوه:
الأوّل: إنّ ذلك إنّما هو في غير لفظ الصلوات على محمّد وآل محمّد فإنّ «على» في مـقام الصلوات على محمّد وآل محمّد بأيّ لفظ كان بمعنى اللّام.
الثاني: إن الصلاة متضمنة معنى النازلة أي وصلّى الله صلاةً نازلة على مـحمّد وآل مـحمّد، وفي عبارة أخرى والصلاة النازلة على محمّد وآل محمّد، فحينئذ يكون المستعمل بعلى هو النازلة لا الصلاة.
الثالث: إنّ الصلاة المستعمل بعلى بمعنى المستعمل باللّام.
أقول: في الثانية تقدير والأصل عدمه، وفي الأوّل تخصيص والأصل العموم، فـإنّ الأصـل عدمه، والصلاة من الله الرحمة، فقوله وصلّى الله على محمّد أي يـرحـم عـلى مـحمّد وآل محمّد أو يصلّ الخير إلى نـبيّه مـحمّد، أو يـدعو الله ذاتـه بـإيصال الخـير إلى مـحمّد ﷺ، فاستعمال الصلاة في الرحمة استعمال في المعنى الحقيقي لكونه هي الموضوع له لها لغةً ممّا سواها من المعاني، فهي معاني مجازات لها لا مشتركة بينها، لأنّ المجاز خير من الاشتراك.

وبعد: فيقول العبد المذنب السيّد محمّد مهدي بن السيّد محمّد جعفر الموسوي عفى الله عن جرائمهما بفضله، بمحمّد وأهل بيته الأطهار الأخيار عليهم السلام:

إنّ هذه مؤلّفة منيفة، ومجموعة لطيفة، في كشف بعض المعضلات القرآنية، وفي وجه جمع بعض الآيات الفرقانية التي بينهما منافاة ظاهرة، فالمرجوّ من خلّان اليقين المنتفعين به أن يستغفر لي من ربّي وربّه سبحانه؛ ليغفر الله ذنوبي الموجبة للنيران؛ فإنّه أهل المغفرة والغفران.

[وجه الجمع بين الآيات التي وردت في علم الغيب]

في سورة الأعراف: ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء إن أنا إلّا نذير وبشير﴾[١] [و]في سورة قل أوحي: ﴿فلا يُظهر على غيبه أحداً * إلّا من ارتضى من رسول﴾[٢]، فإن قلت: إن الظاهر عن الآية الأولى عدم علم النبي صلى الله عليه وآله بالغيب وكذلك عن الآية الآتية في سورة النمل: ﴿قل لا يعلم من في السماوات والأرضِ الغيب إلّا الله وما يشعرون أيّان يبعثون * بل ادّارك علمهم في الآخرة بل هم في شكٍ منها بل هم منها عمون﴾[٣]، والظاهر من الآية الثانية علمه صلى الله عليه وآله بالغيب، لأنّه صلى الله عليه وآله ممّن ارتضى من رسول كما لا يخفى، ويعضده ما روي عن الصادق عليه السلام في تفسيرها بعد قوله: ﴿فلا يظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسولٍ﴾ قال عليه السلام: «والله نحن ممّن ارتضى من رسول»[٤]، فالآيات معها والآيات مع الأخبار متنافيات ظاهراً؟

١. الأعراف: ١٨٨.
٢. الجن: ٢٦ و٢٧.
٣. النمل: ٦٥ و٦٦.
٤. الكافي: ١ / ٢٥٦ مع مغايرة.

قلنا: الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ الغيب على قسمين:

قسم لا يعلمه إلّا الله؛ وهو غيب الغيوب؛ وهو الذي لم يكن منشأ أو لم يكن مراداً؛ ولم يكن موجوداً مكوّناً ومخلوقاً؛ بل كان في الإمكان ولم يخرج عن الإمكان إلى الكون؛ ولم يلبس لباس الوجود، ولم يصر متعلّق المشيّة والإيجاد بعدُ. فهو الغيب الذي يختصّ علمه بالله لا يعلمه غيره تعالى.

وقسم يعلمه الله ويعلم رسوله ووليّه، وهو الذي شاء الله وأراد وقدّر وقضى وأمضى؛ أي: صار موجوداً ومكوّناً ومخلوقاً، وخرج عن الإمكان إلى الكون، ولبس لباس الوجود، وصار متعلّق الإيجاد؛ ولكن غاب عن خلقه؛ كغيب السماوات والأرض وما بينهما، وذلك كلّه علمه عند الإمام عليه السلام يعلمه النبيّ صلى الله عليه وآله ووصيّه بتعليم الله تعالى؛ فلا يغيب شيء عن ذلك على الإمام عليه السلام.

فالمراد من الغيب المذكور في الآية الأولى هو القسم الأوّل من الغيب، والمراد من الغيب المذكور في الآية الثانية والخبر هو القسم الثاني من الغيب؛ فلا منافات حينئذ بين الآيتين وبين الآية الأولى والخبر فتدبّر ولا تغفل.

ثمّ إنّ الدليل على ذلك أي على ما ذكر من كون الغيب على قسمين، ما روي عن حمران بن أعين في جوابه، وأمّا قوله تعالى: ﴿**عالم الغيب**﴾ فإنّ الله عزّ وجلّ عالم بما غاب عن خلقه فيما يقدّر من شيء، ويقضيه في علمه قبل أن يخلقه، وقبل أن يفضيه إلى الملائكة، فذلك يا حمران علم موقوف عنده إليه (فله) فيه المشيّة، فيقضيه (ويمضيه) إذا أرادَ، ويبدو له فيه فلا يمضيه، وأمّا العلم الذي يقدّره الله [عزّ وجلّ]

فيقضيه ويمضيه فهو العلم الذي انتهى إلى رسول الله ﷺ ثمّ إلينا[١]. (الكافي ١ / ٢٥٦، ٢٥٧).

الثاني يعني أنّي لو كنتُ أعلم الغيب من عندي ومن عند نفسي لاستكثرت من الخير، وما مسّني السوء؛ فأنا لا أعلم الغيب من عندي؛ بل علمي به بتعليم الله تعالى؛ فهو علّمني ويعلّمني؛ فَعَلِمتُهُ وأعلَمُهُ؛ لأنّ الغيب عنده ولا يعلمه إلّا من علّمه ومن يعلّمه رسوله، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿**فلا يُظهِر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول**﴾[٢]، ومعنى قوله: ﴿**قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلّا الله**﴾[٣]، ومعنى قوله: ﴿**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو**﴾[٤]، [و]معنى قوله: ﴿**ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير**﴾[٥] الآية؛ فالآيتين الأخيرتين تدلّان على عدم العلم بالغيب ممّن سواه تعالى يعني قبل التعليم منه تعالى، والآية الأولى تدلّ على العلم بالغيب من الرسول؛ يعني بعد التعليم منه سبحانه؛ فحينئذ لا منافاة بين الآيات؛ لأنّ لكلّ واحد منها مقام ومحلّ، لزم لك عدم خلط المقامين، فتدبّر ولا تغفل.

ثمّ إنّ الغيب أقسام ماضويّ وحاليّ واستقباليّ، وكذلك ما علّمه لرسوله فهو على أقسام: فبعض منهم عليهم السلام عَلَّمه وعلِمَ ما كان لا علم ما يكون، وذلك هو الغيب

---

١. وروي أنّه تعالى عالم بالأشياء قبل إيجادها كعلمه بعد إيجادها، في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ لله تعالى علمين: علماً أظهر عليه ملائكته وأنبياءه ورسله، فما أظهر عليه ملائكته ورسله وأنبيائه فقد علمناه، وعلماً استأثر به فإذا بدا لله في شيء منه أعلمنا [ذلك وعرض على الأئمّة الذين كانوا من قبلنا] (الكافي ١ / ٢٥٥).

٢. الجن: ٢٦.

٣. النمل: ٦٥.

٤. الأنعام: ٥٩.

٥. الأعراف: ١٨٨.

الماضويّ؛ كما في موسى عليه السلام، وبعض منهم عليهم السلام عَلَّمه علم ما يكون لا علم ما كـان وذلك هو الغيب المستقبليّ؛ كما في الخضر عليه السلام، وبعض منهم عليهم السلام علّمه عِلمَ ما كان وما يكون إلى يوم القيامة؛ كمحمّد وآل محمّد عليهم السلام، فإنّهم عليهم السلام عَلَّمهُم الله تعالى غـيوب الماضي والحال والاستقبال؛ لأنّ قلوبهم عليهم السلام أوعية مشيئة الله، وبديهيّ أنّ الوعاء لا يغفل عمّا فيه، وبديهيّ أنّ ما في الوعاء يؤثّر في الوعاء ويتأثّر الوعاء والظرف بأثر المظروف؛ كتأثّر ظرف المسك بالمسك، وبديهيّ أنّ جميع المكوّن والموجود في الغيب والشهود في جميع الأزمنة والأمكنة لا يتكوّن ولا يوجد إلّا بالمشيّة، وقد عرفت أنّ ظرف المشيّة ووعائها ومحلّها قلوب محمّد وآل محمّد عليهم السلام، فما صدر من المشيّة فهو في قلوبهم عليهم السلام؛ فهم عليهم السلام يعلمونه بجميع أحواله وجميع كـيفيّاته؛ فـجميع مـا أراده الله وشاءه وقدّره وقضاه وأمضاه فهو عندهم عليهم السلام، وهذا أعظم الألطاف الإلٰهيّة لهم عليهم السلام وأكبر نعمائه المنعّمة إليهم عليهم السلام، فإنكار ذلك عنهم عليهم السلام إنكار أعظم نعم الله عنهم عليهم السلام، وأمّا كون قلوبهم عليهم السلام أوعية مشيّة الله فهو في أخبار عديدة كما سيذكر إن شاء الله.

ثمّ إنّك إذا عرفت ذلك تعرف عدم المنافاة بين الآيتين وبين الآيات والأخبار، ثمّ إنّ ذلك التفصيل فهو المروي في الأخبار.

فبالجملة أنّ جميع الأنبياء والملائكة لا علم لهم إلّا ما علّمهم ربّهم، وذلك قولهم: ﴿لا علم لنا إلّا ما علّمتنا﴾[١] فقدر علمهم بقدر ما علّمهم الله، وكذلك الأنبياء كما مرّ من أنّ بعضهم بما كان وبعضهم بما يكون وبعضهم على الجميع ممّا كان وما يكون إلى يوم القيامة؛ كمحمّد وآل محمّد عليهم السلام؛ فمن هنا كان محمّد وآل محمّد أفضل عن الكلّ؛ ملكاً ونبيّاً؛ لأنّ أفضليّة الرجل بقدر أفضليّته في العلم؛ فمن كان أعلم كـان أفـضل،

---

١. البقرة: ٣٢.

فبا[ن] أنّ الأنبياء والملائكة يعلمون ما علّمهم الله ولا يعلمون ما لم يعلّمهم الله.

فإن قلت: فحينئذ فما الفرق بين الملائكة والرسل وبين محمّد وآل محمّد عليهم السلام، والقول بكونهم عليهم السلام أفضل من الجميع؟

قلنا: إنّ الملائكة والرسل غير محمّد وآل محمّد عليهم السلام، علمهم منحصر ببعض دون بعض؛ كما مرّ، وأمّا محمّد وآل محمّد عليهم السلام كان علمهم بالكلّ؛ لأنّ قلوبهم أوعية مشية الله كما مرّ، فلا يخرج عن المشيّة شيء ولا يكون شيء إلّا بها؛ فلا يصدر عن المشيّة شيء إلّا أنّ علمه عندهم؛ فهم عليهم السلام يعلمون الكلّ ممّا سوى الله بتعليم الله، لا من عند أنفسهم؛ كما مرّ، بخلاف سائر الأنبياء وبخلاف الملائكة؛ فعلمهم لم يكن إلّا بقليل من المعلومات؛ بل بأقلّها بالنسبة إلى علم محمّد وآل محمّد عليهم السلام؛ كما عرفت من أنّ علم بعضهم بما كان، وعلم بعضهم بما يكون، وكان لا يعلم بعضهم بما وراء الجدار فضلاً عمّا كان في السماء أو في الأرض أو ما كنّ تحت الثرى وما غاب فوق السماء، كما أنّ آدم عليه السلام لم يعلم ولم يعرف قبر ابنه هابيل بعد أن قتله أخوه قابيل، ولم يعلم موسى عليه السلام سحر السحرة أنّها سحر؛ لا حقيقة لها؛ حتّى أنّه خاف وهرب؛ فقال له تعالى: ﴿لا تخف إنّك أنت الأعلى﴾[1]، وقال في موضع آخر من كتابه: ﴿وألق عصاك فلمّا رءاها تهتزّ كأنّها جانّ ولّى مدبراً ولم يعقّب يا موسى لا تخف إنّي لا يخاف لديّ المرسلون﴾[2].

فبالجملة أنّهم عليهم السلام أوّل ما خلقه الله، وما سوى الله بعدهم عليهم السلام خلقوا بعدهم عليهم السلام؛ فحينئذ تَعلّقُ المشيّة بإيجاد جميع ما سوى الله بعد إيجادهم عليهم السلام وبعد وجودهم عليهم السلام، فحين تعلّق المشيّة بإيجاد شيء ووجوده فهم عليهم السلام يعلمه؛ لأنّهم عليهم السلام محلّها ووعاءها؛ كما مرّ مراراً، فلا يغيب عنهم عليهم السلام شيء من الدرّة إلى الذرّة؛ فهم عليهم السلام يعلمون جميع

---

١. طه: ٦٨.

٢. النمل: ١٠.

الحوادثات الواقعة في الليل والنهار والساعات والثانيات من أوّل ابتداء العالم ـ أعني ما سوى الله ـ إلى انقراض العالم.

والدليل الآخر على علمهم بذلك كذلك هو أنّ الله تعالى خلق جميع ما سواه من مخلوقه لأجلهم عليهم السلام لقوله: «**لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك**»[١]، وبديهيّ أنّ ما هو لأجل شخص لا يجوز إخفائه عن هذا الشخص، وإلّا فهو يعدّ من السخافة واللغو واللعب والعبث، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فبالجملة أنّ حاصل الوجه الثاني هو أنّ علم الغيب عند الله لا يعلمه غيره إلّا بإعلام الله له ذلك؛ فما دام لم يُعلِم له ولم يُعَلِّمه شيء منها لم يعلمه أبداً؛ فإذا أعلمه وعلّمه فهو يعلم ما أَعلَمهُ، وبقدر ما علّمه لا أزيد من ذلك، وذلك معنى قوله: ﴿**قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلّا الله**﴾[٢] ومعنى قوله: ﴿**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو**﴾[٣] ومعنى قوله: ﴿**وما كان الله ليطلعَكم على الغيب ولكنّ الله يجتبي من رسله من يشاء**﴾[٤] ومعنى قوله: ﴿**لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير و ما مسّني السوء**﴾[٥] ومعنى قوله: ﴿**فلا يظهر على غيبه أحداً * إلّا من ارتضى من رسول**﴾[٦].

فقوله: ﴿**فلا يظهر على غيبه أحداً * إلّا من ارتضى**﴾ الاستثناء فيه يدلّ على إظهار

---

١. إعانة الطالبين ١ / ١٣؛ كشف الخفاء ٢ / ١٦٤؛ ألقاب الرسول (من قدماء المحدّثين): ٩؛ مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب ١ / ١٨٦؛ تذكرة الموضوعات: ٨٦؛ بحار الأنوار ١٥ / ٢٨؛ ١٦ / ٤٠٦؛ ٥٧ / ١٩٩؛ رسائل الكركي ٣ / ١٦٢

٢. النمل: ٦٥.

٣. الأنعام: ٥٩.

٤. آل عمران: ١٧٩.

٥. الأعراف: ١٨٨.

٦. الجن: ٢٦ و٢٧.

غيبه لمن ارتضى من رسوله؛ فما دام لم يُظهر لم يعلم؛ فإذا أظهره له يعلمه، فالمستثنى منه يدلّ على ما هو المستفاد من الآيتين الأوليين من عدم العلم بالغيب غيره تعالى، والاستثناء يدلّ على ما هو المستفاد من نفس الاستثناء، وهو العلم بالغيب ممّن ارتضاه من رسله، فمعنى ذلك هو ما ذكرناه من أنّ الغيب علمه عند الله لا يعلمه غيره، فإذا علمه لأحد فهو يعلمه بعد ذلك؛ فالآيات الدالّة على اختصاص الغيب بالله هو قبل التعليم، والآيات والأخبار الدالّة على علم الرسول والوليّ بالغيب فهو بعد التعليم؛ فلا منافاة بين الآيات ولا بينها وبين الأخبار؛ فتدبّر ولا تغفل.

الثالث: أنّ عدم علم النبيّ صلى الله عليه وآله والوليّ عليه السلام بالغيب فهو قبل نزول القرآن له صلى الله عليه وآله لا بعد نزوله؛ لأنّ في الفرقان تبيان كلّ شيء؛ لقوله تعالى: ﴿**ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء**﴾[1]، والكلّ المضاف إلى شيء منكّر يفيد العموم، ولقوله تعالى: ﴿**ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين**﴾[2] والكتاب المبين إمّا هو القرآن وإمّا هو الإمام عليه السلام؛ فما ورد في القرآن من الآيات الدالّة على عدم علم النبيّ والوليّ بالغيب فهو محمول على قبل نزوله؛ كقوله: ﴿**قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلّا الله**﴾[3] وما ورد فيه من الآيات الدالّة على علمهما عليهما السلام بالغيب فهو محمول على بعد النزول؛ كقوله: ﴿**فلا يظهر على غيبه أحداً * إلّا من ارتضى من رسول**﴾[4] فعلم أنّ لكلّ واحد من الآيات مقام ومحلّ؛ فخلط المقامين خبط. فعلى هذا لا منافاة بين الآيات وبينها وبين الأخبار؛ فبهذا يرفع التنافي المستفاد بين الأخبار الدالّة بعضها على العلم وبعضها على

---

١. النحل: ٨٩.

٢. الأنعام: ٥٩.

٣. النمل: ٦٥.

٤. الجن: ٢٦ و ٢٧.

عدمه؛ فتدبّر ولا تغفل.

ثمّ إنّك إذا عرفت ذلك تعرف معاني الآيات الدالّة على اختصاص علم الأشياء الخمسة بالله تعالى، وتعرف معاني الأخبار الدالّة على عدم اختصاص ذلك بالله تعالى؛ لإخبار النبيّ والوليّ عن هذه الأشياء الخمسة أيضاً، فإخبارهم عليهم السلام عنها يدلّ على علمهم بها؛ لأنّ الإخبار عن الشيء فرع العلم به؛ كما لا يخفى.

ففي رفع المنافات بين الآيات وبينها وبين الأخبار وبين الخبرين لا بدّ لك من العلاج؛ فهو إمّا بالطرح فهو لا يمكن في الآيات، وإمّا بالجمع فهو الذي ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة، ثمّ إنّ العلاج بالطرح وإن أمكن في الأخبار لكن الجمع أولى، على أنّ الطرح فيها فيما نحن فيه موجب للفساد؛ لاستلزامه بطلان جميع المعجزات الواردة في إخبارهم عليهم السلام عن الغيب، وأنّ الناس عرفوا إمامتهم عليهم السلام بعلمهم عليهم السلام بالغيب، وعرفوا بطلان إمامة أعدائهم بعدم علمهم بالغيب، فكيف يمكن طرح أمثال تلك الأخبار الدالّة على علمهم به؛ فإنّها بحيث قد ملئت الكتب من الموافق والمخالف؟! فافهم.

ثمّ إنّ الأشياء الخمسة المختصّة علمها بالله فهي ما ذكر في قوله في سورة لقمان: **﴿إنّ اللهَ عندَهُ عِلمُ الساعَةِ وَيُنَزِّلُ الغَيثَ ويعلمُ ما في الأرحامِ وما تدرِي نفسٌ ماذا تكسِبُ غَداً وما تَدرِي نفسٌ بِأيِّ أرضٍ تَموتُ﴾**[1] وفي «المجمع» جاء في الحديث: **«إنّ مفاتح الغيب خمس لا يعلمهنّ إلّا الله»** وقرء هذه الآية[2]، وروي أنّه عليه السلام قال لميثم: **«إنّ الله تفرّد بخمسة أشياء (ولا يعلمها غيره سبحانه)[3] ولا يطّلع عليها نبيّ مرسل ولا ملك مقرّب، فقال عزّ من قائل: ﴿إنّ الله عنده علم الساعة﴾ الآية، يا ميثم هذه خمسة لا يطّلع عليها إلّا**

١. لقمان: ٣٤.

٢. مجمع البيان ٧ ـ ٨ / ٥٧.

٣. ما بين الهلالين ليس في المصدر.

الله وما اطّلع عليها نبيّ مرسل ولا وصيّ ولا ملك مقرّب، يا ميثم لا حَذَرَ من قدَرٍ، يا ميثم إذا جاء القضاء فلا مفرّ»[١].

وفي «نهج البلاغة»: «فهذا (هو) علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلّا الله»[٢].

القمي عن الصادق عليه السلام: «هذه [الـ]خمسة أشياء لم يطّلع عليها ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل، وهي صفات الله [عزّ وجلّ]»[٣].

فبالجملة إنّ الآيات والأخبار قد دلّت على أنّ الأشياء الخمسة يختصّ علمها بالله ولا يعلمها غيره، وأنّ الأخبار الكثيرة وردت بعلم النبيّ والأئمّة عليهم السلام بجميع تلك الخمسة فرداً فرداً.

وأمّا علمهم عليهم السلام على ما في الأرحام فهو ما روي في «الخرائج» عن بكر بن صالح، قال: أتيتُ الرضا عليه السلام فقلت: امرأتي أخت محمّد بن سنان بها حمل فادع الله أن يجعله ذكراً، قال عليه السلام: هما اثنان، قلت في نفسي: هما محمّد وعليّ ـ بعد انصرافي ـ، فدعاني فقال: سمّ واحداً عليّاً والآخر أمّ عمر؛ فقدمت الكوفة وقد ولد لي غلام وجارية في بطن، فسميتُ كما أمرني؛ فقلت لأمّي: ما معنى أمّ عمر؟ فقالت: إنّ أمّي كانت تُدعى أمّ عمر[٤].

فيه عن أحمد بن عمرة قال: خرجت إلى الرضا عليه السلام وامرأتي حُبلى، فقلت له: إنّي قذ خلّفتُ أهلي وهي حامل، فادع الله أن يجعله ذكراً، فقال لي: وهو ذكر فسمّه عمر؛ فقلت: نويت أن أُسمّيه عليّاً وأمرت الأهل به، قال عليه السلام: سمّه عمر، فوردت الكوفة

---

١. بحار الأنوار ٤٢ / ٢٧٥.

٢. نهج البلاغة: خ ١٢٨.

٣. تفسير القمي ٢ / ١٦٧.

٤. الخرائج والجرائح للراوندي ١ / ٣٦٢.

وقد ولد ابنٌ لي وسُمّي عليّاً فسميّته عمر، فقال لي جيراني: لا نُصَدِّق بعدها بشيء ممّا كان يحكى عنك؛ فعلمت أنّه عليه السلام [كان] أنظر إليّ من نفسي[١].

في «العيون» بإسناده عن عبد الله بن محمّد الهاشمي قال: دخلت على المأمون يوماً وأجلسني وأخرج من كان عنده، ثم دعا بالطعام [إلى أن] قال: ثمّ بكى وقال لي: يا عبد الله أيلومني أهل بيتي وأهل بيتك أن نصبتُ أبا الحسن الرضا عليه السلام علماً؟ فوالله لأُحدّثنّك بحديث تتعجّب منه يوماً جئتُهُ فقلت له: جعلت فداك إنّ آبائك موسى وجعفر ومحمّد وعلي بن الحسين عليهم السلام كان عندهم علم ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة وأنت وصيّ القوم ووارثهم وعندك علمهم، وقد بدت لي إليك حاجة، قال: هاتها، فقلت: هذه الزاهريّة حظّيتي ولا أقدّم عليها أحداً من جواري وقد حملتْ غير مرّةٍ وأسقطت وهي الآن حامل فدلّني على ما نتعالج به فتسلم، فقال: لا تَخَف من إسقاطها فإنّها تسلم وتلد غلاماً أشبه الناس بأُمّه ويكون له خنصر زائدة في يده اليمنى ليست بالمدلّاة وفي رجله اليسرى خنصر زائدة ليست بالمدلّاة، فقلت [في نفسي]: أشهد أنّ الله على كلّ شيء قدير.

فولدت الزاهريّة غلاماً أشبه الناس بأُمّه في يده اليمنى خنصر زائدة ليست بالمدلّاة وفي رجله اليسرى خنصر زائدة ليست بالمدلّاة على ما كان وصفه الرضا عليه السلام، فمن يلومني على نصبي إيّاه عَلَماً، الحديث[٢].

أيضاً مثله بعينه ناقلاً عن الكتاب المذكور في المجلّد الثاني عشر، منه[٣].

أيضاً من علمهم على ما في الأرحام ما روي في تفسير العيّاشي في تفسير قوله

---

١. الخرائج والجرائح للراوندي ١ / ٣٦١، ٣٦٢.

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ٢٤١.

٣. بحار الأنوار ٤٩ / ٣٠.

تعالى: ﴿وما تسقط من ورقة إلّا يعلمها ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين﴾[١]، عن الحسين بن خالد[٢] قال: سألتُ أبا الحسن عليه السلام عن هذه، فقال عليه السلام: الورقة: السقط، يسقط من بطن أُمّه من قبل أن يهلّ الولد، قال: فقلت: قوله: ﴿ولا حبّة في ظلمات الأرض﴾؟ قال: يعني الولد في بطن أُمّه إذا أهلّ ويسقط من قبل الولادة، قال: قلت: قوله: ﴿ولا رطب﴾؟ قال: يعني المضغة إذا سكنت[٣] في الرحم قبل أن يتمّ خلقتها[٤]، قبل أن تنتقل، قال: قلت: قوله: ﴿ولا يابس﴾؟ قال: الولد التامّ، قال: قلت: ﴿في كتاب مبين﴾؟ قال: في إمام مبين[٥].

أيضاً من علمهم عليهم السلام على ما في الأرحام ما روي أنّ عليّاً عليه السلام أمر جاريةً كانت حاملةً، أن أجلسوها على ثلج في طشت فسقط عن بطنها علقة[٦] الحديث بتمامه في كتابنا «خلاصة التفاسير» في تفسير ﴿إنّ الله عنده علم الساعة﴾[٧].

أمّا علمهم عليهم السلام بنزول الغيث كاستسقاء المأمون بالرضا عليه السلام[٨].

أمّا علمهم عليهم السلام على ماذا تكسب المرء غداً فهو في كثير من الأخبار كخبر صلب زيد بن علي عليه السلام[٩] وصلب ميثم التمّار[١٠] وصلب جويرة بن مسهر[١١].

---

١. الأنعام: ٥٩.
٢. في النسخة: بن خلف، لكن في المصدر ومصادر ترجمته «الحسين بن خالد».
٣. في المصدر: أسكنت.
٤. في المصدر: خلفها، قبل أن ينتقل.
٥. تفسير العياشي: ٢ / ٩٩ و١٠٠؛ وعنه في بحار الأنوار ٤ / ٩٠ و٩١.
٦. نوادر المعجزات: ٢٩؛ عيون المعجزات: ١٧؛ بحار الأنوار: ٦٢ / ١٦٨ عن الخرائج.
٧. لقمان: ٣٤.
٨. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ١٧٩ ـ ١٨٣.
٩. الكافي ١ / ١٧٤، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح ٥.
١٠. بحار الأنوار: ٤٢ / ١٣٣ ـ ١٢٤ عن الكشّي.
١١. معجم رجال الحديث: ٤ / ١٧٧، ١٧٨.

أمّا علمهم عليهم السلام على موت المرء في أي أرض يكون، كإخبار النبي صلى الله عليه وآله وإخبار عليّ عليه السلام بموت الحسين عليه السلام في أرض كربلاء[١]، وموت الرضا عليه السلام في الطوس، وإخبار الرضا عليه السلام بمدفنه في الطوس في شعر دعبل بقوله عليه السلام: وقبر بطوس يَالها من مصيبة[٢]، وإخبار عليّ والحسن عليهما السلام بشهادة الحسين عليه السلام في أرض كربلاء، وإخبارهما عليهما السلام بشهادة الشهداء معه عليه السلام فيها، وإخبار عليّ عليه السلام على موت سلمان في المدائن، وموت أبي ذرّ في [ال]ربذة، وغير ذلك من الأخبار الكثير التي توجب[٣] التطويل، وقد ذكرنا أمثال تلك الأخبار في كتابنا «طوالع الأنوار» في معجزات عليّ عليه السلام فارجعه ثمّة.

أمّا علمهم عليهم السلام على ماذا يكسب المرء غداً، وعلمهم عليهم السلام بأنّه في أي أرض يموت، وأيّ وقت يموت، وأنّها كلّها عن علم الغيب، إخبار عليّ عليه السلام بموت معاوية بعده عليه السلام، وإخباره عليه السلام على أكثر أعماله بعده عليه السلام، وإخباره على قطع يدي ميثم وقطع رجليه وقطع لسانه وصَلبه على النخلة بالكناسة، وإخباره على صَلبِ محمّد بن أكثم، وصلب خالد بن مسعود، وصلب حجر بن عديّ، ولا تستبعد عن ذلك فإنّ أصحاب عليّ عليه السلام كانوا عالِمين بأمثال تلك المغيّبات، ويخبر بعضهم بعضاً جميع البليّات الواصلة عليه بعد زمان قريب أو بعيد[٤]، وتفاصيل لا يسع هنا فارجع إلى كتابنا «خلاصة التفاسير» وكتابنا «طوالع الأنوار» فإنّهما يُشبِعانك.

---

١. الكافي ١ / ٤٦٤، باب مولد الحسين بن علي عليهما السلام.

٢. بحار الأنوار ٤٩ / ٢٨٣، باب إخباره وإخبار آبائه عليهم السلام وشهادته؛ ٢٤٨ عن أمالي الصدوق، قصيدة دعبل.

٣. في النسخة: لكثير يوجب.

٤. بحار الانوار ٤٢ / ١٢١، باب ١٢٢، أبواب رشيد الهجري وميثم التمار و... وص ١٤٥، باب ١٢٤، أحوال سائر أصحابه عليه السلام؛ وانظر أيضاً في مصادر ترجمتهم.

فبالجملة أنّ الغيب علمه مختص بالله لا شبهة لأحد في ذلك، وأمّا إذا أعلمه لأحدٍ من عباده فلا قدح لذلك ولا عَيبَ؛ كما في رسوله ووليّه وأصحاب وليّه؛ بل قد يكون ذلك في غير أصحاب النبيّ والوليّ؛ كعلم الكافر به بسبب كثرة رياضته، كعلم الزنديق بالبيضة في يد الصادق عليه السلام، وكعلم سطيح[١] على ما مضى وما سيأتي، وعلم زرقاء[٢] كذلك، وكعلم علماء اليمن وحكمهم على مسيرة ثلاثة فرسخ أو مسيرة أشهر، وكعلم امرأة يهودية على حال ابن ملجم لعنه الله وإخبارها على جنايته لعنه الله في رضاعه في حجرها، وكعلم بعض الكهنة بما مضى وبما سيأتي، وكعلم النسوان ما في البطون من الذكورية والأنوثية بالتجربة وبالتفألّ بالحمصة وغيرها؛ كما نحن قد رأيناها بأعيننا، وغير ذلك من العلم بما مضى على الرمل من مصائبه وعدد أولاده وذكورها وإناثها والعلم بموت الغائب وحياته وغير ذلك[٣]، وتفصيل ذلك المطلب في كتابنا «التبيان» في خصوص علم الإمام عليه السلام فارجع ثمّة.

---

١. سطيح الكاهن: كان يتكهّن في الجاهلية، وأخبر بمبعث النبيّ صلى الله عليه وآله، عاش ثلاثمئة، ومات في أيّام أنوشيروان بعد مبعثه صلى الله عليه وآله، وسمي المسطوح لأنّه لا يقدر على قيام ولا قعود؛ فهو مسطوح؛ لأنّه لا عظام فيه، ويقال إنّه كان يطوي كما تطوي الحصير. شرح ترتيب القاموس المحيط: مادة «سطح».

٢. زَرقاء اليمامة: امرأة من جديس كانت تبصر مسيرة ثلاثة أيّام. ترتيب القاموس المحيط: مادة «زرق».

٣. لا يخفى أنّ هذه الأُمور من الظنون وليس بعلم بل حدس.

[تفسير ﴿سيرى اللهُ عملكم﴾]

في سورة التوبة: ﴿وسير اللهُ عَملَكُم ورسولُهُ ثمّ تُردُّونَ إلى عالِمِ الغيبِ والشهادة﴾[١] وقوله: ﴿فَسَيرى اللهُ عمَلَكُم ورسولُهُ والمؤمنونَ﴾[٢] في آية أُخرى.

بيان:

فإن قلت: ما معنى «السين» هنا مع كونها للتراخي والاستقبال وأنّ ذلك لا يليق لله عزّ وجلّ؛ لأنّ الأزمنة الثلاثة يساوي عنده تعالى؛ فيرى فيها كلّها، فما فائدة دخولها فيها واختصاصها بالمستقبل؛ كما هو مقتضى معنى «السين» و«السوف» ؟

قلنا: إنّ المراد من إدخال «السين» إعلام أنّ الأعمال الحادثة المتجدّدة منكم آناً فآناً، ولمحة بعد لمحة، الذي هو معنى الاستقبال، فيراها الله عزّ وجلّ فلا يعزب عنه شيء جزئيّ أو كلّي، ففي صدور الأعمال عن العبد لزمه الحدوث والتجدّد آناً فآناً، لمحةً بعد لمحة، الذي هو معنى الاستقبال، ففي إدخال السين إشارة إلى حقيقة صدور الأعمال بأنّها صادرة منكم جزءً فجزء، لمحة بعد لمحة، فالله تعالى كذلك عالم بجميع أجزاء ما صدر منكم لمحة بعد لمحة الذي هو معنى الاستقبال.

فبالجملة أنّ الأعمال لما لزمها الحدوث والتجدّد الذي هو معنى المستقبل، لزم للحكيم أن يعبّر في عبارته بشيء يدلّ على هذه النكتة الدقيقة، وهذا السرّ المستسرّ الخفيّ، فلتطابق اللفظ والكلام للواقع عبّر كذلك.

وأيضاً في التعبير بـ«السين» إشعار بأنّ العلم بأعمالكم لا ينحصر بالمضيّ بأنْ يعلم أعمالكم الماضية ولا يعلم الآتية الصادرة عنكم في زمان مستقبلكم بعد شهر أو أشهر

---

١. التوبة: ٩٤.

٢. التوبة: ١٠٥.

أو بعد سنةٍ أو سنين، بل هو عزّ وجلّ عالم بمستقبلكم لجميع ما سيصدر منكم قبل صدوره منكم خيراً أو شرّاً، إيماناً وكفراً، فالقول بأنّ الله تعالى لا يعلم الجزئيّات كما هو مذهب بعض الحكماء[١] غلط، بل كفرو زندقة، لعلمه تعالى بجميع أجزاء ما صدر منك ويصدر منك لمحة بعد لمحة الذي هو معنى المستقبل.

فإن قلت: إنّ «يرى» مضارع للحال والاستقبال وهو تعالى عالم بأعمال العباد الصادرة عنهم حالاً واستقبالاً فما فائدة «السين»، وأنّ في إدخالها ضرراً؛ فإنّ السين والسوف إذا دخل في المضارع خصّصه بالمستقبل ويقطعه عن الحاليّة، وأنّ ذلك لا يلائم بشأنه تعالى ؟

قلنا: نعم الحال على ما ذكرت؛ لكنّ السرّ في إدخال «السين» هو الإعلام والإشعار بأنّ الله عالم بمستقبلكم وبجميع ما يصدر عنكم فيه؛ قبل صدوره عنكم، وأنّه لا علم لأحدٍ منكم بذلك غيره تعالى، ففي لفظ «يرى» دلالة على علمه بالحال والاستقبال ورؤيته فيهما، وفي لفظة «السين» دلالة على علمه تعالى بمستقبلكم وبجميع ما سيصدر عنكم فيه قبل صدوره عنكم، فلذلك السرّ أدخل فيه السين للإشعار بأنّ علمه تعالى ورؤيته لا يختصّ بالصدور بأن لا يعلم أعمالكم المستقبلة قبل صدورها عنكم، بل يعلمها قبل صدورها كما يعلم حين صدورها وبعد صدورها عنكم، وعلمه تعالى قبل صدورها عنكم كعلمه بصدورها عنكم بلا زيادة وبلا نقصان، فلا يزيد في علمه شيء بعد صدورها، فعلمه الواقع بعد صدورها عنكم كعلمه قبل صدورها بلا تفاوت بينهما في الكمّ والكيف، فإتيان «السين» للإشعار بهذا السرّ الخفي الذي مستتر للأذهان فتدبّر ولا تغفل.

---

١. كشف المراد: ٢٢٢.

فالقول بأنّ الله لا يعلم أفعال العباد إلّا بعد صدورها عنهم فهو باطل، فأتى بالسين للإشعار ببطلان هذا المذهب فلا تفاوت له عزّ وجلّ حال عن حال وزمان عن زمان ووقت عن وقت، فالكلّ عنده سواء، فتأمّل ولا تغفل.

[تفسير: ﴿سنريهم آياتنا...﴾]

في سورة حم فصّلت: ﴿سَنُرِيهِم آياتِنا في الآفاقِ وفي أنفُسِهِم حتّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أنّهُ الحَقُّ﴾[١].

بيان:

فإن قلت: ما معنى «السين» الدالّة للتراخي هنا وإنّ إرائته الآيات لا يختصّ بزمان دون زمان؟

قلنا: نعم إرائة الآيات لا يختصّ بزمان دون زمان؛ لوجودها في جميع الأزمان؛ لكنّ إراءته لنا ورؤيتنا إيّاها إنّما هو بعد تفكّرنا وإمعان النظر فيها، وذلك هو معنى كونها زماناً دون زمان، وهو زمان التفكّر والإمعان، وهو معنى التراخي المدلول عليه بالسين، فلا إشعار بكون إراءة الآيات واقعاً وحقيقةً إنّما هو بعد الفكر والتدبّر، وهذا هو التراخي المستفاد من السين، فلذلك عبّر بالسين للإعلام بحصول الإراءة متراخياً وللإشعار بحصول الرؤية منّا متراخياً بعد التأمّل والفكر في الآيات، كما قال تعالى: ﴿إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون﴾[٢] فبعد الفكر تدلّ الآيات على الحقّ تعالى، وقال تعالى: ﴿إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[٣] لأنّ التفكّر بالعقل وللعقلاء، وقال تعالى:

---

١. فصّلت: ٥٣.

٢. الرعد: ٣؛ النحل: ١١؛ الروم: ٢١، ٤٢؛ الجاثية: ١٣.

٣. الرعد: ٤؛ النحل: ١٢؛ الروم: ٢٤.

﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا﴾[١] فالهداية عن العبد إلى الحقّ ومعرفته بعد الفكر وبعد التدبّر في الآيات، وكذلك الإهداء والإراءة منه تعالى للحقّ إنّما هو بعد الفكر والتأمّل منّا في الآيات؛ لئلّا يكون تصديقاً بلا قصور؛ كعدم الاعتناء بشأنه؛ فلذلك أمرنا بالتمسّك بالآيات في معرفة الحقّ، والفكر فيها، والتدبّر في أحوالها كمّاً وكيفاً؛ كما قال سيّد الشهداء عليه السلام: «إلهي أمرتني بالرجوع إلى الآثار فارجعني»[٢].

وأيضاً إنّ السرّ الآخر في إدخال السين هو ما روي أنّ أبا جهل قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: أَرِنا آية ومعجزة دالّة على نبوّتك، فأشار النبيّ صلى الله عليه وآله إلى الهلال فشقّه بنصفين، فجاء نصفه إلى الكعبة ونصفه الآخر إلى جبل أبو قبيس، فقال أبو جهل: إنّ محمّداً سحَرَ الهلال فأرسلوا إلى أطراف مكّة ليسألوا عن ذلك أنّهم يرونه أم لا ؟ فإن يرونه فهو آية الله وإلّا فهو سحر، فأرسلوا وسألوا عن ذلك فأخبر كلّ عن ذلك، فقال أبو جهل اللعين: هذ سحرٌ مستمرّ، فأنزل الله سبحانه: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾[٣] إلى آخر الآية[٤]، ولم نكتف بشقّ القمر فقط؛ بل سنريهم آياتنا مكرراً، آناً فآناً، زماناً بعد زمان، فيكون بذلك نبوّته يقيناً لهم، فمن الآيات الواقعة في الآفاق وأطراف الأرض؛ كتعظيم الأشجار والأحجار له صلى الله عليه وآله عند مروره صلى الله عليه وآله عنها، وتكلّمها به صلى الله عليه وآله، وغير ذلك من معجزاته الصادرة عنه صلى الله عليه وآله في أطراف الأرض وآفاقها، وهي كثيرة[٥] ليس هنا موضع ذكرها، وقد ذكرناها كثيراً منها في كتابنا «طوالع الأنوار»

---

١. العنكبوت: ٦٩.

٢. من دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة؛ إقبال الأعمال ط قديم: ٣٤٩.

٣. فصلت: ٥٣.

٤. منهج الصادقين: ٨ / ١٩٤.

٥. انظر: التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري: ١٥٣ ـ ٢٠٣؛ بحار الأنوار: ١٧ / ٢١٤، أبواب معجزاته صلى الله عليه وآله.

وكتابنا «خلاصة الأخبار».

ومن الآيات الواقعة في أنفسهم كإبرائه ﷺ الأبرص والأكمه وإحياء الموتى وسائر الأمراض وكتصييره الإنسان كلباً والكلب إنساناً وغير ذلك، وقد ذكرنا في ذلك تفاصيل أُخرى في تفسير الآية في كتابنا «خلاصة التفاسير» فارجع ثمّة.

ومن الآيات الواقعة في أنفسهم هي وجود الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام فإنّهم هم الآيات الكبرى في معرفة الله تعالى؛ كما قال الصادق عليه السلام في تفسير هذه الآية أيّ آية أرى الله الخلق في الآفاق وفي أنفس الخلائق غيرنا[1]؟

وأيضاً السرّ الآخر الوجيه الجاري في جميع الآيات التي فيها السين أو سوف هو أنّ محمّداً ﷺ لمّا كان أوّل ما خلقه الله قبل كلّ شيء، وليس شيء خُلِقَ قبله ﷺ من العرش إلى الفرش؛ بل كلّ خُلِقَ بعده ﷺ، ثمّ إنّ الله تعالى لمّا خلق محمّداً ﷺ جعله أفضل عن الكلّ؛ نبيّاً وغير نبيّ، وجعله نبيّاً في الأرواح والأنوار، لقوله ﷺ: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[2] وأعطاه ثمّة كتابه وهو القرآن؛ لأنّه ﷺ لو لم يُعطَ ثمّة كتابه كيف يكون نبيّاً فيه[3]؟ أي في الأنوار؛ فهو ﷺ أعطى به ثمّة، لأنّ القرآن خُلِقَ ثمّة في الأنوار قبل الكون والمكان؛ كما روى في «مصباح الشريعة» عن الصادق عليه السلام قال: «وإنّ القرآن كلامه، وإنّه مخلوقه، كان قبل الكون والمكان والزمان، وإنّ إحداث الكون والفناء عنده سواء»[4]. الحديث بتمامه في تفسيرنا الموسوم بـ«خلاصة التفاسير».

---

١. البرهان في تفسير القرآن ٤ / ١١٤.

٢. مناقب آل أبي طالب: ١ / ١٨٣؛ غوالي اللئالي: ٤ / ١٢١.

٣. لا تلازم بين النبوّة بإطلاقها وإعطاء القرآن، ولاحظ ما سيذكره بعد قوله: «فبالجملة»، فكأنّه يريد من النبوّة نبوّة محمّد ﷺ خاصّة.

٤. مصباح الشريعة: ٦٠، في بيان الحقّ والباطل.

فبالجملة إذا عرفت خلقة القرآن قبل الكون والمكان والزمان؛ وكونه كتاب محمّد صلى الله عليه وآله، وكونه صلى الله عليه وآله قد أعطي به في الأنوار؛ تعرف معنى إدخال السين والسوف في الآيات بأنّها للتأكيد؛ كما في قوله تعالى: ﴿سوف أستغفر لكم﴾[١] وإخبار ثمّة عمّا سيأتي في الكون والمكان والزمان؛ فإدخال السين و«سوف»[٢] إخبار في عالم الأنوار لحبيبه صلى الله عليه وآله عمّا سيكون في عالم الجسم من الحكايات والقصص وسائر أوامره وإيجاداته إلى انقراض العالم، فتدبّر ولا تغفل؛ فحينئذ يصحّ إدخال السين في حكاية أصحاب الكهف في قوله: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم﴾ الآية، وفي قوله: ﴿وسيرى الله عملكم ورسوله﴾[٣]، وقوله: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾[٤] وفي قوله: ﴿فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم﴾[٥] وغير ذلك من الآيات.

ثمّ إنّ كون القرآن مُعطى له صلى الله عليه وآله في الأنوار لا ينافي بنزوله هنا بجبرئيل نجوماً نجوماً؛ في البرّ والبحر؛ والسفر والحضر؛ لمصالح العباد.

[عدد أصحاب الكهف]

في[٦] سورة الكهف: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربّي أعلم بعدّتهم ما يعلمهم إلّا قليلٌ فلا تُمارِ فيهم إلّا مِراءً ظاهراً ولا تَستَفتِ فيهم منهم أحَداً﴾[٧].

---

١. يوسف: ٩٨.

٢. في النسخة: السوف.

٣. التوبة: ٩٤.

٤. فصلت: ٥٣.

٥. البقرة: ١٣٧.

٦. من هنا إلى قوله: «أنّك تتعلّم منهم» كان بهامش النسخة.

٧. الكهف: ٢٢.

ثمّ اعلم أنّ قوله تعالى: ﴿ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم﴾ فيه تلويح وإشارة إلى أنّ عددهم سبعة؛ أي سبعة مع كلبهم، فهم ستّة ومع كلبهم سبعة، وذلك بزيادة الواو الحالية في قوله: ﴿وثامنهم كلبهم﴾ وتركها في القولين الأولين، فالظاهر احتمالاً قويّاً كون ﴿وثامنهم كلبهم﴾ قول الله تعالى لا قولهم؛ فلو كان قولهم لم يذكر الواو كما لم يذكر في القولين الأولين، فتغيير الأُسلوب بذكر الواو الحالية في الأخير يشير إلى أنّ قوله: ﴿وثامنهم كلبهم﴾ ليس قولهم؛ بل قوله تعالى، فمعنى قوله: ﴿يقولون سبعة﴾ أي هم سبعة مع كلبهم فردّهم بقوله: ﴿وثامنهم كلبهم﴾ أي: يقولون إنّهم سبعة، أي مع كلبهم، والحال ثامنهم كلبهم؛ أي ليس عددهم مع كلبهم سبعةً؛ بل عددهم ثمانية مع كلبهم؛ فهم سبعة وثامنهم كلبهم، العلم عند الله وعند رسوله وحججه الأطهار.

قوله ﴿فلا تُمارِ فيهم إلّا مراءً ظاهراً﴾ أي لا تجادل ولا تشاجر في خصوص العلم بهم وبعدّتهم إلّا مجادلة ظاهرة عادية بطريق نقل الحكاية لا للإلزام والتصديق لقولك.

قوله: ﴿ولا تستفتِ فيهم﴾ أي ولا تطلب الفتوى في العلم بهم وبعددهم من الكفّار لتقوية قولك لأنّهم لا يعلم[ون]هم إلّا رجماً بالغيب، ﴿ولا تستفتِ فيهم منهم أحداً﴾[١] لانهماكهم في الجهل والغباوة، ولنسبتهم إليك الجهل حينئذ وخيالهم أنّك تتعلّم منهم.

في فضيلة العلم والعلماء

في سورة الملائكة: ﴿إنّما يخشى الله من عباده العلماء إنّ الله عزيز غفور﴾[٢] قيل: وقرئ برفع «الله» وجرّ «العلماء»، في[٣] تفسير هذه الآية قال الصادق عليه السلام: «يعني

١. الكهف: ٢٢.

٢. فاطر: ٢٨.

٣. من هنا إلى قوله: «هو انكشاف الكشف» كان بهامش النسخة.

بالعلماء من صدّق فعله قوله، ومن لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم»[١].

عن النبيّ ﷺ قال: «العلم خليل المؤمن، والحلم وزيره، والعقل دليله، والعمل قائده، والرفق والده، والبرّ أخوه، والصبر أمير جنوده»[٢].

شعر:

شاخ درخت علم ندانم مگر عمل   با علم اگر عمل نكنى شاخ بى‌برست

عن الصادق عليه السلام قال: «إذا تحقّق العلم في الصدر خاف»[٣].

وعن السجاد عليه السلام قال: «لا علم إلّا خشيتك، ولا حكم إلّا الإيمان بك، ليس لمن لم يخشك علم، ولا لمن لا يؤمن بك حكم»[٤].

وعرّفوا العلم بأنّه حصول صورة الشيء في العقل، وقيل: هو صورة حاصلة عند العقل، وقيل: هو حصول الشيء في الذهن بذاته أو بصورته، وقيل: هو انكشاف الكشف[٥] (ظ).

روي [أنّه] قال عليه السلام: «ساعة العالم يتّكئ على فراشه ينظر في علم خير من عبادة سبعين سنة»[٦].

وجعل النظر إلى [وجه] العالم عبادة، بل وإلى باب العالم عبادة[٧].

في جامع الأخبار: ساعة من عالم يتّكئ على فراشه ينظر في علمه خير من عبادة

١. الكافي ١ / ٣٦.
٢. الكافي ٢ / ٤٧ و ٢٣١ مع اختلاف.
٣. مصباح الشريعة: ١١٩ وفيه بدل الصدر، الصدق.
٤. مصباح المتهجّد: من دعاء يوم الأربعاء، ٤٧٢؛ بحار الأنوار ٩٠ / ١٩٥.
٥. انظر: التعريفات: ٦٧؛ حاشية ملّا عبد الله: ٢٩.
٦. روضة الواعظين: ١٢؛ بحار الأنوار: ٢ / ٢٣؛ عدّة الداعي: ٩٠.
٧. عدّة الداعي: ٩٠.

العابد [سبعين عاماً][1].

في «البحار» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنّة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به، وإنّه ليستغفر لطالب العلم مَن في السماء ومن في الأرض حتّى الحوت في البحر، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر»[2].

في «جامع الأخبار»: عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: بينما أنا جالس في المسجد مع النبيّ صلى الله عليه وآله، إذ دخل أبوذر فقال: يا رسول الله جنازة العابد أحبّ إليك أم مجلس العالم ؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا أبا ذر الجلوس ساعةً عند مذاكرة العلم أحبّ إلى الله من ألف جنازةْ من جنائز الشهداء، والجلوس ساعة عندمذاكرة العلم أحبُّ إلى الله من قيام ألف ليلة يصلّي في كلّ ليلة ألف ركعة، والجلوس ساعة عند مذاكرة العلم أحبّ إلى الله من ألف غزوة وقراءة القرآن كلّه».

قال: يا رسول الله مذاكرة العلم خير من قراءة القرآن كلّه ؟

فقال رسـول الله صلى الله عليه وآله: يا أبا ذر الجلوس ساعة عند مذاكرة العلم أحبّ إلى الله من قراءة القرآن كلّه اثني عشر ألف مرّة، عليكم بمذاكرة العلم فإنّ بالعلم تعرفون الحلال والحرام، ومن خرج من بيته ليلتمس باباً من العلم كتب الله عزّ وجلّ له بكلّ قدم ثواب نبيّ من الأنبياء، وأعطاه الله بكلّ حرف يسمع أو يكتب مدينة في الجنّة، وطالب العلم أحَبَّهُ الله وأَحبّه الملائكة وأحبّه النبيّون، ولا يحب العلم إلّا السعيد، وطوبى لطالب العلم

---

١. جامع الأخبار: ١٠٩.

٢. بحار الأنوار ١ / ١٦٤؛ الكافي ١ / ٣٤؛ أمالي الصدوق: مجلس ١٤، ح ٩؛ روضة الواعظين ١ / ٤٦.

يوم القيامة.

يا أبا ذر الجلوس ساعة عند مذاكرة العلم خير لك من عبادة سنة صيام نهارها وقيام ليلها، والنظر إلى وجه العالم خير من عتق ألف رقبة، ومن خرج من بيته ليلتمس باباً من العلم كتب الله له بكلّ قدم ثواب ألف شهيد من شهداء بدر، وطالب العلم حبيب الله ومن أحبّ العلم وجبت له الجنّة ويُصبِحُ ويُمسي في رضى الله تعالى، ولا يخرج من الدنيا حتّى يشرب من الكوثر ويأكل من ثمرة الجنّة، ولا يأكل الدود جسده، ويكون في الجنّة رفيق خضر عليه السلام، وهذا كلّه تحت هذه الآية: ﴿يرفعِ اللهُ الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجاتٍ﴾[١][٢].

قال النبي صلى الله عليه وآله: «العلم علم الله لا يعطيه إلّا لأوليائه»[٣].

روي أنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تجلسوا عند كلّ عالم [يدعوكم] إلّا [عالم] يدعوكم من الخمس إلى الخمس: من الشك إلى اليقين، ومن الكبر إلى التواضع، ومن الرياء إلى الإخلاص، ومن العداوة إلى النصيحة، ومن الرغبة إلى الزهد[٤].

عنه عليه السلام قال: «من مشى في طلب العلم خطوتين وجلس عند العالم ساعتين وتعلّم منه كلمتين أعطاه له جنّتين كلّ جنّة بقدر الدنيا مرّتين».

في كتاب «الاحتجاج» قال أبو محمّد العسكري عليه السلام: قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: من خير خلق الله من بعد أئمّة الهدى ومصابيح الدجى ؟ قال: «العلماء إذا صلحوا».

قيل: فمن شرّ خلق الله بعد إبليس وفرعون ونمرود، وبعد المتسمّين بأسمائكم،

---

١. المجادلة: ١١.

٢. جامع الأخبار: ١٠٩، ١١٠.

٣. الأصول الأصلية: ١٦٢

٤. الاختصاص: ٣٣٥؛ بحار الأنوار: ١ / ٢٠٥.

والمتلقّبين بألقابكم، والآخذين لأمكنتكم، والمتأمّرين في ممالككم ؟

قال: «العلماء إذا فسدوا، هم المظهرون للأباطيل، الكاتمون للحقائق، وفيهم قال الله عزّ وجلّ: ﴿أولئك يَلعنُهُم اللهُ ويلعنهمُ اللاعنونَ إلّا الذين تابوا وأصلحوا﴾ الآية[١][٢].

روي أنّه قال رسول الله ﷺ: «من تعلّم باباً من العلم عمل به أو لم يعمل كان أفضل من أن يصلّي ألف ركعة تطوّعاً»[٣].

في «جامع الأخبار» عن أبي هريرة أنّه قال: خطبنا رسول الله ﷺ [فقال]: «يا أيّها الناس إنّ في القيامة أهوالاً وأفزاعاً وحسرة وندامةً حتّى يغرق الرجلُ في عرقه إلى شحمة أُذنه، فلو شرب من عرقه سبعون بعيراً ما نقص منه شيء».

قالوا: يا رسول الله ما النجاة من ذلك ؟ قال: «اجثوا على ركبكم بين يدي العلماء تنجوا منها ومن أهوالها، فإنّي أفتخر يوم القيامة بعلماء أمّتي فأقول علماء أمّتي كسائر الأنبياء قبلي، ألا لا تكذّبوا عالماً ولا تردّوا عليه ولا تبغضوه وأحبّوه، فإنّ حبّهم إخلاص وبغضهم نفاق.

ألا ومن أهان عالماً فقد أهانني ومن أهانني فقد أهان الله ومن أهانَ الله فمصيره إلى النار.

ألا ومن أكرم عالماً فقد أكرمني ومن أكرمني فقد أكرم الله ومن أكرم الله فمصيره إلى الجنّة.

ألا وإنّ الله يغضب للعالم كما يغضب الأمير المسلّط على من يعصيه[٤]، ألا فاغتنموا

---

١. البقرة: ١٥٩ و ١٦٠.

٢. الاحتجاج للطبرسي ٢ / ٥١٣.

٣. روضة الواعظين ١ / ٥٥؛ بحار الأنوار ١ / ١٨٠.

٤. في النسخة «يغضبه» وما أثبتناه من المصدر.

دعاء العالم، فإنّ الله يستجيب دعاءه فيمن دعاه، ومن صلّى صلاةً واحدةً خلف عالم فكأنّما صلّى [خلفي و]خلف إبراهيم خليل الله، ألا فاقتدوا بالعلماء، خذوا منهم ما صَفىٰ ودعوا ما كَدَر.

ألا وإنّ الله يغفر للعالم يوم القيامة سبعمئة ذنب ما لم يغفر للجاهل ذنباً واحداً.

واعلموا[١] أنّ فضل العالم أكثر من البحار والرمال[٢] والجبال والشعر على الجمال ألا فاغتنموا مجلس[٣] العلماء فإنّها روضة من رياض الجنّة تنزل عليهم الرحمة والمغفرة كالمطر من السماء، يجلسون بين أيديهم مذنبين، ويقومون مغفورين لهم، والملائكة يستغفرون لهم ما داموا جلوساً عندهم، وأنّ الله ينظر إليهم فيغفر للعالم والمتعلّم والناظر والمحبّ لهم»[٤].

روي أنّه قال النبي ﷺ: «من تعلّم العلم للتكبّر مات جاهلاً، ومن تعلّم العلم لكثرة المال مات زنديقاً، ومن تعلّم العلم للمناظرة مات فاسقاً، ومن تعلّم العلم للقول دون العمل مات منافقاً، ومن تعلّم العلم للعمل مات عارفاً»[٥].

في «جامع الأخبار» في خبر طويل إلى أن قال النبي ﷺ: «يا سلمان المؤمن إذا قرأ القرآن فتح الله عليه أبواب الرحمة، وخلق الله بكلّ حرف يخرج من فمه ملكاً يسبّح له إلى يوم القيامة، فإنّه[٦] ليس شيء بعد تعلّم العلم أحبّ إلى الله من قراءة القرآن، وأنّ أكرم العباد إلى الله [تعالى] بعد الأنبياء العلماء ثمّ حملة القرآن، يخرجون من الدنيا كما يخرج

١. في النسخة «واعلم» وما أثبتناه من المصدر.
٢. في النسخة «والرجال» وما أثبتناه من المصدر.
٣. في المصدر: مجالس.
٤. جامع الأخبار: ١١٠، ١١١.
٥. لم أعثر عليه.
٦. في النسخة «وأن» وما أثبتناه من المصدر.

الأنبياء، ويحشرون من قبورهم[١] مع الأنبياء، ويمرّون على الصراط مع الأنبياء، ويأخذون[٢] ثواب الأنبياء، فطوبى لطالب العلم وحامل القرآن ممّا لهم عند الله من الكرامة والشرف»[٣].

ثمّ قوله: ﴿إنّما يخشى الله من عباده العلماء﴾[٤] المراد من العلماء باطناً أئمّة الهدى عليهم السلام؛ كما ذكرناه في تفسيرنا الموسوم بـ«خلاصة التفاسير» في تفسير هذه الآية الشريفة فارجع، وذكره أيضاً محمّد بن عبّاس بن علي بن مروان بن الماهيار في تفسيره بإسناده عن ابن عباس يعنى بالعلماء عليّاً عليه السلام كان عالماً بالله ويخشى الله ويراقبه ويعمل بفرائضه ويجاهد في سبيله ويتّبع [في] جميع أمره مرضاته[٥] ومرضاة رسوله صلى الله عليه وآله[٦].

وروي: «أنّه لا كنز أنفع من العلم»[٧].

فيه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «اللّهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله من خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروُون حديثي وسنّتي»[٨].

فيه قال النبي صلى الله عليه وآله: «يأتي على أمّتي زمان لا يعرفون العلماء إلّا بثوب حسن، ولا يعرفون القرآن إلّا بصوت حسن، ولا يعبدون الله إلّا بشهر رمضان، فإذا كان كذلك سلّط

---

١. في المصدر: من القبور.
٢. في المصدر: يثابون.
٣. جامع الأخبار: ١١٤.
٤. فاطر: ٢٨.
٥. في النسخة: برضائه.
٦. تأويل الآيات الطاهرة ٢ / ٤٨٠؛ تفسير البرهان في تفسير القرآن: ٣ / ٣٦١.
٧. الكافي ٨ / ١٩؛ كتاب التوحيد للصدوق: ٧٣؛ بحار الأنوار: ١ / ١٦٥، ١٨٣.
٨. نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٦؛ جامع الأخبار: ٥١١.

الله عليهم سلطاناً لا علم له ولا حلم له ولا رحم له»[١].

عنه عليه السلام قال: «سيأتي في آخر الزمان أناس من أمّتي يأتون المساجد يقعدون فيها حلقاً، ذكرهم الدنيا وحبّ الدنيا، لا تجالسوهم، فليس لله بهم حاجة»[٢].

وقال صلى الله عليه وآله: «سيأتي زمان على أمّتي يفرّون من العلماء كما يفرّ الغنم من الذئب، [فإذا كان كذلك] ابتلاهم الله بثلاثة أشياء: الأوّل: يرفع البركة من أموالهم، والثاني: سلّط الله عليهم سلطاناً جائراً، والثالث: يخرجون من الدنيا بلا إيمان»[٣].

عنه عليه السلام قال: «يأتي على الناس زمان الصابر منهم على دينه كالقابض على الجمرة»[٤].

عنه عليه السلام قال: «يأتي زمان على أُمّتي أمرائهم يكونون على الجور، وعلماؤهم على الطمع، وعبّادهم على الرياء، وتجّارهم على أكل الربا، نساؤهم على زينة الدنيا، وغلمانهم على التزويج، فعند ذلك كساد أُمّتي ككساد الأسواق، وليس فيها مستقيم، أمواتهم[٥] آيسون في قبورهم من خيرهم، ولا يعيشون الأخيار فيهم، فإنّ في ذلك الزمان الهرب خير من القيام»[٦].

عنه عليه السلام قال: «سيأتي[٧] على الناس زمان بطونهم آلهتهم، ونساؤهم قبلتهم، ودنانيرهم دينهم، وشرفهم متاعهم، لا يبقى من الإيمان إلّا اسمه، ولا من الإسلام إلّا

---

١. جامع الأخبار: ٣٥٦، ٣٥٧؛ بحار الأنوار ٢٢ / ٤٥٤.
٢. جامع الأخبار: ٣٥٦؛ بحار الأنوار: ٢٢ / ٤٥٤.
٣. جامع الأخبار: ٣٥٦؛ بحار الأنوار: ٢٢ / ٤٥٣.
٤. جامع الأخبار: ٣٥٦.
٥. في المصدر: الأموات.
٦. جامع الأخبار: ٣٥٦.
٧. في المصدر: يأتي.

رسمه، ولا من القرآن إلّا درسه، مساجدهم معمورة من البناء، وقلوبهم خراب عن الهدى، علماؤهم شرّ خلق الله على وجه الأرض، حينئذٍ ابتلاهم الله في هذا الزمان بأربع خصال: جور من السلطان، وقحط من الزمان، وظلم من الولاة والحكام».

فتعجّب الصحابة وقالوا: يا رسول الله [أ]يعبدون الأصنام ؟! قال: «نعم، كلّ درهم عندهم صنم»[١].

في «الروضة [من] الكافي» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سيأتي على الناس زمان لا يبقى من القرآن إلّا رسمه، ومن الإسلام إلّا اسمه، يسمّون[٢] به وهم أبعد الناس منه، مساجدهم عامرة وهي خراب من الهدى، فقهاء ذلك الزمان شرّ فقهاء تحت ظلّ السماء، منهم خرجت الفتنة وإليهم تعود»[٣].

فيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كانت الفقهاء والعلماء إذا كتب بعضهم على بعض كتبوا بثلاثة ليس معهنّ رابعة: من كانت همّته آخرته كفاه الله همّه من الدنيا، ومن أصلح سريرته أصلح الله علانيته، ومن أصلح فيما بينه وبين الله تعالى أصلح الله تبارك وتعالى فيما بينه وبين الناس»[٤].

في «جامع الأخبار» قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «ما من عالم أو متعلّم يمرّ قرية من قرى المسلمين أو بلدة من بلاد المسلمين، لم يأكل من طعامهم، ولم يشرب من شرابهم، ودخل من جانب وخرج من جانب إلّا رفع الله تعالى عذاب قبورهم أربعين يوماً»[٥].

---

١. جامع الأخبار: ٣٥٥ و٣٥٦؛ بحار الأنوار ٢٢ / ٤٥٣.
٢. في المصدر: يسمعون.
٣. الكافي ٨ / ٣٠٨؛ بحار الأنوار ٢ / ١٠٤.
٤. الكافي ٨ / ٣٠٧؛ بحار الأنوار ٦٨ / ١٨١؛ روضة الواعظين: ٤٤٢.
٥. جامع الأخبار: ٥٠٧.

فيه عن النبيّ ﷺ قال في الوصيّة: «يا علي إنّ في جهنّم رَحاء من حديد تُطحَنُ بها رؤس القرّاء والعلماء المجرمين»[١].

[تفسير: ﴿مثل عيسى عند الله كمثل آدم﴾]

في سورة آل عمران: ﴿إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون * الحقُّ من ربّك فلا تكن من الممترين * فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءَنا ونساءَكم وأنفسَنا وأنفسَكُم ثمَّ نبتهِل فنجعل لعنتَ الله على الكاذبين﴾[٢].

بيان

قيل: نزلت في وفد نجران العاقب والسيد ومن معهما قالوا لرسول الله ﷺ: هل رأيت ولداً من غير ذكر ؟ فنزل: ﴿إنّ مثل عيسى عند الله﴾ الآيات فقرأها عليهم[٣].

فالمراد منها أنّه تعالى ردّ بها قول النصارى «المسيح ابن الله»، ومعناها إنّ عيسى خلق من الريح ولم يخلق قبله أحداً من الريح؛ كما خلق آدم من تراب ولم يخلق قبله أحداً من التراب ﴿ثمّ قال له﴾ أي: لآدم وقيل: لعيسى، ﴿كن﴾ أي كن حيّاً بشراً سويّاً ﴿فيكون﴾ أي فكان في الحال على ما أراد[٤].

ثمّ إنّ قوله ﴿فيكون﴾ هنا رفع على تقدير فهو يكون، فيكون هنا لا يجوز فيه غير

---

١. جامع الأخبار: ١٣٠؛ بحار الأنوار ٩٢ / ١٨٤.
٢. آل عمران: ٥٩ ـ ٦١.
٣. مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٧٦٢.
٤. مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٧٦٣.

الرفع لأنّه لا يصلح أن يكون جواباً للأمر أعني ﴿كن﴾، لأنّ الجواب يجب بوجوب الأوّل نحو ائتني فأكرمك، وقم فأقم معك، ولا يجوز قم فيقوم، لأنّه يكون على التقدير قم فإنّك إن تقم يقم، وهذا لا معنى له فالوجه الرفع على الإخبار بأنّه سيقوم[١].

وأمّا قوله تعالى: ﴿إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[٢] فيجوز فيه النصب أيضاً عطفاً على «يقول»، وقيل: في معناه قولان أحدهما: أنّه إخبار سرعة حصول مراد الله تعالى في كلّ شيء أراد حصوله من غير مهلة، ولا معاقاة، ولا تكلّف سبب ولا أداة، وإنّما اكتفى[٣] بهذا اللفظ لأنّه ليس في وهم العباد شيء أسرع من كن فيكون.

الثاني: أنّ هذه كلمة جعلها الله علامة للملائكة فيما يريد إحداثه وإيجاده[٤].

[تفسير آية المباهلة]

قوله ﴿تعالوا﴾ من العلو، يقال: تعاليتَ أي جئتَ وأصله المجيء إلى الارتفاع لكن كثر في الاستعمال بمعنى هلمّ[٥].

قوله ﴿نبتهل﴾ الابتهال، إمّا بمعنى الالتعان وجاء افتعلوا بمعنى تفاعلوا كقولهم: اشتوروا بمعنى شاوروا، ويبهِلُهُ الله أي لعنه، وعليه بُهلَةُ الله أي لعنة الله، وإمّا بمعنى الدعاء بالهلاك، قال لبيد:

نظر الدهر عليهم فابتهل[٦]

---

١. انظر مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٣٦٦.

٢. يس: ٨٣.

٣. في النسخة: كفى.

٤. انظر مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٣٦٨ و٣٦٩.

٥. مجمع البيان: ١ ـ ٢ / ٧٦١.

٦. ديوانه: قصيدة ٣٩، البيت ٩١.

أي دعا عليهم بالهلاك، فالبهل كاللعن، وهو المباعدة من رحمة الله عقاباً على معصيته، ولذلك لا يجوز أن يلعن من ليس بعاص من طفل أو بهيمة أو نحوهما[١].

ثمّ إنّه روي جاء النبيّ ﷺ في المباهلة آخذاً بيد علي بن أبي طالب والحسن والحسين بين يديه يمشيان وفاطمة تمشي خلفه، وأجمع المفسّرون على أنّ المراد من أبناءنا الحسن والحسين[٢]، قال أبو بكر الرازي: هذا يدلّ على أنّ الحسن والحسين ابنا رسول الله ﷺ، وأنّ ولد الابنة ابن على الحقيقة، وقال ابن أبي علّان ـ وهو أحد أئمّة المعتزلة ـ: هذا يدلّ على أنّ الحسن والحسين عليهما السلام كانا مكلّفين في تلك الحال، لأنّ المباهلة لا تجوز إلّا مع البالغين[٣].

فإن قلت: وإنّما قدّم أبنائنا وأنّ الحال العكس.

قلنا: إنّ هذا الكلام على ترتيب الصعود من الأسفل إلى الأعلى؛ فالأعلى وهو المعبّر عنه القوس الصعودي؛ فالابن جزء الأُمّ وحالّ فيها؛ فذكر الجزء ثمّ الكلّ فيما نحن فيه لازم؛ فالابن أسفل من الأُمّ، والأُمّ أسفل من الأب لقوله: ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾[٤].

ثمّ إنّك إذا عرفت أنّ ولد الابنة ابن على الحقيقة كما مرّ، تعرف وَهْنَ قول الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا [وبناتنا] ... بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد[٥]

---

١. انظر التبيان في تفسير القرآن ٢ / ٤٨٤ و٤٨٥؛ مجمع البيان: ١ ـ ٢ / ٧٦٢ و٧٦٣.

٢. تفسير فرات الكوفي: ٨٥ ـ ٩٠؛ شواهد التنزيل ١ / ١٢٠ ـ ١٢٩؛ تفسير القمي ١ / ١٠٤؛ تفسير العياشي ١ / ٣١٢؛ تفسير الكشّاف ١ / ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

٣. التبيان في تفسير القرآن ٢ / ٤٨٥؛ مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٧٦٣.

٤. النساء: ٣٤.

٥. انظر: خزانة الأدب ١ / ٤٤٥؛ المجموع ١٥ / ٣٥٣؛ الخلاف ٢ / ٥٤٨؛ السرائر ٣ / ١٥٧؛ مغني اللبيب ٢ / ٤٥٢.

فقول الشاعر هذا لا يعتدّ به؛ لأنّ الله تعالى يعدّ ولد الابنة ابناً على الحقيقة، فالابن له إطلاقات يطلق على الحقيقة على الابن وابن الابن وابن [ال]بنت.

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى الآية الشريفة فلك أن تعرف معنى الحديث الشريف المشكل بغاية الإشكال لمناسبة ذكره في المقام وهو أنّه قال المأمون للرضا عليه السلام: ما الدليل على خلافة جدّك ؟ قال عليه السلام: ﴿أنفسنا﴾، قال المأمون: لولا نساءنا ؟ فقال عليه السلام: لولا أبناءنا[1].

بيان

قول المأمون هو أنّه اعتراض على الرضا عليه السلام، وبيان اعتراضه على وجوه:

الأوّل: أنّ «أنفسنا» مجاز كما أنّ «نساءنا» مجاز؛ فلا يدلّ على مرادك، فأنفسنا كان دالاً على مرادك لولا نساءنا كما سيذكر، فنساءنا مانع عن الحمل على الحقيقة، فلا يدلّ أنفسنا على ولاية جدّك لمجازيّته.

فأجاب الرضا عليه السلام بقوله: لولا أبناءنا، فإذا قال عليه السلام ذلك سكت المأمون، [و]حاصل جوابه عليه السلام هو أنّ نساءنا وأنفسنا ليس واحد منها مجازاً بل كلاهما حقيقة كما أنّ أبناءنا حقيقة، نعم فلولا أبناءنا لكان كما قلت من المجازيّة، ولكن ذكر أبنائنا مانعة من حملها على المجازية؛ لأنّ المراد من أبنائنا الحسن والحسين باتفاق المفسّرين كما عرفت وهما ابن البنت، وابن البنت ابن حقيقة لا مجازاً.

والمراد من نسائنا فاطمة عليها السلام واطلاق نساءنا عليها حقيقة؛ لأنّ المراد من النساء الإناث لا الزوجة، وإطلاق الأنوثيّة لها حقيقة، والنساء والمرأة والإناث مقابل المرء

---

١. طرائف المقال: ٢ / ٣٠٢.

والرجل فليس في الآية مجاز أصلاً كما توهّمت؛ لا في أبنائنا ولا في نسائنا ولا في أنفسنا، وأمّا في أبنائنا ونسائنا فكما عرفت، وأمّا في أنفسنا فلأنّ المراد من أنفسنا عليّ عليه السلام، وإطلاق أنفسنا عليه حقيقة؛ لأنّه نفس الرسول؛ لأنّه جعله الله نفسه بقوله ﴿أنفسنا﴾ ولم يرد غيره عليه السلام، وجعله النبي صلى الله عليه وآله أيضاً نفسه حيث قال فيه عليه السلام: نفسي، كما روي في روايات عديدة منها أنّه سئل عن بعض أصحابه فقال له قائل: فعليّ؟ فقال: «إنّما سألتني عن الناس ولم تسألني عن نفسي»[1].

فالنفس له إطلاقات: إطلاق على نفس الإنسان، وإطلاق على الروح، وإطلاق على الدم، وإطلاق على من لا أقرب منه إلى الإنسان، كعليّ من محمّد صلى الله عليه وآله، وكلّ ذلك على الحقيقة بعد الحقيقة، فليس في الآية مجاز أصلاً.

فمن هنا اندفع اعتراض المأمون على الرضا عليه السلام بالمجازية في أنفسنا ونسائنا بأنّ فاطمة عليها السلام ليست نساء النبيّ بل نساء علي عليه السلام، فإطلاق النبيّ صلى الله عليه وآله لها نساءً وإطلاق نسائنا في الآية لها مجاز، كما أنّ إطلاقه لعليّ عليه السلام نفسي في[2] الحديث وإطلاق أنفسنا في الآية مجاز، ويجوز أن يقال مع تسليم مجازيته أي مجازيّة أنفسنا بقرينة نسائنا أيضاً يدلّ على إمامته عليه السلام، لأنّ المراد من أنفسنا هو عليّ عليه السلام ولو مجازاً لا غيره، كما أنّ المراد من نسائنا فاطمة عليها السلام لا غيرها ولو مجازاً، والمراد من أبنائنا الحسنين ولو مجازاً، فأبناؤنا قرينة لنسائنا ونساؤنا قرينة لأنفسنا.

فحاصل اعتراض المأمون على الرضا عليه السلام حينئذٍ بعنوان المجازية المذكورة والجواب بتسليم المجازية في الآية كلّها؛ لكنّ المراد من المجاز في أنفسنا معلوم وهو عليّ عليه السلام، وكذلك المراد من أبنائنا وهو الحسنين، وكذلك المراد من نسائنا وهو فاطمة عليها السلام،

---

١. مناقب آل أبي طالب: ٢ / ٥٨؛ مجمع البيان: ١ ـ ٢ / ٧٦٤.

٢. من هنا إلى «كما عرفت فافهم» من هامش النسخة.

فليس في الآية حقيقة؛ بل أنّ أنفسنا مجاز بقرينة نسائنا ونسائنا مجاز بقرينة أبنائنا، فالقول بأنّ أنفسنا مجاز ونساءنا وأبناءنا حقيقة كما توهّمه المأمون فاسد؛ بل كلّها مجاز، عكس الوجه الأوّل الذي كلّها على الحقيقة.

ويجوز أن يقال في بيان اعتراضه على الرضا عليه السلام: أنّه اعترضه عليه السلام بأنّ أنفسنا حقيقة لولا نساءنا، قال عليه السلام في جوابه لولا أبناءنا، حاصل جوابه أنّ في الآية ليست حقيقة؛ بل كلّها مجاز، كما عرفت، فافهم.

الثاني: أنّ أنفسنا جمع والمراد منه محمّد وعلي وسائر أصحابه، كما أنّ نساءنا جمع [و]المراد منه جميع نسائه، فلولا نساءنا لكان كما قلت، فأجاب عليه السلام لولا أبناءنا؛ فإنّ أبناءنا أيضاً جمع وليس المراد منه جميع أبنائه؛ بل المراد منه ليس إلّا الحسنين، وكذلك نساءنا وهو أيضاً جمع وليس المراد منه إلّا واحد وهو فاطمة عليها السلام، فكذلك أنفسنا فإنّه أيضاً جمع لكنّ المراد منه واحد وهو علي عليه السلام.

الثالث: أنّ أنفسنا ليَدُلُّ على ولايته عليه السلام لولا نساءنا، لأنّ نساءنا يمنع عن الدلالة على الولاية، لأنّه لو دلّ على الولاية لزم كون نسائه أيضاً إماماً وليس كذلك، فلا يدلّ أنفسنا على إمامته؟

فأجاب عليه السلام: لولا أبناءنا، فإنّ أبناءنا أيضاً ذكر في الآية وليس الأبناء إماماً مع وجود عليّ عليه السلام ومع وجود النبي صلى الله عليه وآله لكونهما إماماً ووصياً لعلي عليه السلام بعد محمّد بل وبعد علي عليهما السلام، فبذكر النساء في المباهلة لا يلزم كونها وصيّاً وإماماً، فاحتجاجه عليه السلام بالمأمون بلفظ أنفسنا لا بآية المباهلة، فإنّ الله تعالى عبّر عن عليّ عليه السلام بلفظ النفس لنبيّه في كلامه في هذه الآية، ومعلوم أنّ من الذي هو نفس النبيّ هو واجب الإمامة لا غيره، فالتمسك بآية المباهلة في إثبات إمامته عليه السلام إنّما هو بلفظ أنفسنا لا بتمام الآية ليرد اعتراض المأمون؛ فتدبّر وافهم فإنّ الحديث دقيق عميق أنيق رشيق. كلام الملوك

ملوك الكلام.

تمّ ترقيمه وتصنيفه كليهما على يد مصنّفه السيّد محمّد مهدي المعروف بالمصنّف في ٩ شهر ذي القعدة الحرام من سنة ١٢٦٦ (ستة وستين ومئتين بعد الألف)؛ فالحمد لله أوّلاً وآخراً، وصلّى الله على محمّد وآله أبداً وسرمداً، ولعنة الله على أعدائهم كذلك.

[رفع التنافي بين معنى الآيتين في سورة البقرة (الآية ٢٥٣ و٢٥٨)]

في سورة البقرة: ﴿تلك الرسلُ فضّلنا بعضهم على بعض﴾[١] وقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لا نفرّق بين أحد من رسله﴾[٢].

بيان

اعلم أنّه لقائل أن يقول: إنّ بين الآيتين مخالفة ظاهرة، لأنّ الظاهر من الآية الأولى التفرقة بين الرسل بالفضل، وهو أيضاً بحكم سائر الآيات وكثير الأخبار، بل وظاهر المذهب، بل وظاهر دين الإسلام، بل وظاهر سائر الملل والنحل، والظاهر من الآية الثانية عدم التفرقة بينهم، فما التوفيق بينهما؟

قلنا: الأمر ليس على [ما] توهّم ظاهراً؛ لأنّ المراد من التفرقة كما هو ظاهر الآية الأولى وباطنها هو التفرقة في المرتبة عند الله في القرب وزيادة الرتبة عند الله بالعلم والمعرفة والمحبّة والإطاعة والولاية والخلافة، والمراد من عدم التفرقة بينهم هو عدم التفرقة في الإيمان بهم والإذعان برسالتهم والاعتقاد بنبوّتهم عليهم السلام بأنّهم عليهم السلام أنبياء الله ورسله أرسلهم لهداية دينه، والإرشاد عن ضالّته، من غير فرق بينهم في ذلك؛ وإن

---

١. البقرة: ٢٥٣.

٢. البقرة: ٢٨٥.

كانوا هم في أنفسهم أفضل بعضهم عن بعض بوجود الرسالة في بعض وعدمها في بعض، وبوجود أولي العزمية في بعض وعدمها في بعض، ووجود الاسم الأعظم في بعض وعدمه في بعض، ووجود أكثره [في] بعض وعدمه في بعض، وغير ذلك من الأعلمية وغيرها.

ثمّ إنّ الأفضل منهم هو المرسلون؛ والأفضل منهم هو أولو العزم منهم؛ وهو الأنبياء الخمسة، ثمّ إنّ الأفضل فيهم هو محمّد وآل محمّد عليهم السلام؛ فهم عليهم السلام أفضل الجميع وأكملهم وأقدمهم وأقربهم عند الله وأعلمهم وأسبق الكلّ في الكلّ لم يسبقهم سابق ولا يفوقهم فائق، فهم عليهم السلام خيار من خيار؛ فهم عليهم السلام خيرة الخلق أجمعين.

[تفسير ﴿يوم يكشف عن ساق﴾]

في سورة ن والقلم: ﴿يَومَ يُكشَفُ عن ساقٍ ويُدعَونَ إلَى السُجُودِ فلا يستطيعون * خاشِعَةً أبصارُهم تَرهَقُهُم ذِلَّة وقد كانُوا يُدعَونَ إلى السُجُودِ وَهُم سالِمُونَ﴾[1].

أي: يوم يشتدّ الأمر ويصعب الخطب، وكشف [الساق] مَثَلٌ في ذلك، وأصله تشمر المخدّرات عن سوقهنّ في الهَرَب.

أو يوم يكشف عن أصل الأمر وحقيقته بحيث يصير عياناً؛ مستعار عن ساق الشجر وساق الإنسان، وتنكيره للتهويل والتعظيم[2].

في «المجمع» عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام قالا في هذه الآية: أُفحِمَ القوم ودخلتْهُمُ الهيبة، وشخَصتِ الأبصار، وبلغت القلوب الحناجر، لما رهقهم من الندامة والخزي

---

١. القلم: ٤٢ و٤٣.

٢. تفسير البيضاوي ٢ / ٥١٨.

والذلّة[١].

وفي «التوحيد» عن الصادق عليه السلام قال مثله[٢].

وفيه وفي «العيون» عن الرضا عليه السلام قال: «حجاب من نور يكشف فيقع المؤمنون سجّداً، وتدمَجُ أصلابُ المنافقين فلا يستطيعون إلى السجود»[٣].

وفي «المجمع» في الخبر أنّه يصير ظهور المنافقين كالسفافيد[٤]، وفي الجوامع في الحديث تبق أصلابهم طبقاً واحداً أي فقارة واحدة لا تنثني[٥].

قوله تعالى: ﴿وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون﴾[٦].

في «التوحيد» عن الصادق عليه السلام: ﴿وهم سالمون﴾ أي: مستطيعون يستطيعون الأخذ بما أُمروا به والترك لما نُهوا عنه ولذلك ابتلوا ثمّ قال: ليس شيء ممّا أُمِرُوا به ونهوا عنه إلّا ومن الله تعالى عزّ وجلّ فيه ابتلاء وقضاء[٧].

قيل: وفيه وعيد لمن سمع النداء إلى الصلاة فلم يجب وقعد عن الجماعة.

والقمي قال: تكشف عن الأمور التي خفيت وما غصبُوا آل محمّد صلى الله عليه وآله حقّهم يدعون إلى السجود، قال: يكشف لأمير المؤمنين عليه السلام فتصير أعناقهم مثل صياصي البقر يعني قرونها ﴿فلا يستطيعون﴾ أن يسجدوا وهي عقوبة، لأنّهم لم يطيعوا الله في

---

١. مجمع البيان ٩ ـ ١٠ / ٥١٠.

٢. كتاب التوحيد: ١٥٤ و ١٥٥.

٣. كتاب التوحيد: ١٥٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ / ١١١؛ بحار الأنوار ٤ / ٨.

٤. مجمع البيان ٩ ـ ١٠ / ٥١٠، والسفافيد: جمع السفود: عود من حديد ينظم فيه اللحم ليُشوى.

٥. جوامع الجامع ٤ / ٣٤٣.

٦. القلم: ٤٣.

٧. كتاب التوحيد: ٣٤٩.

الدنيا في أمره وهو قوله تعالى: ﴿وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون﴾ قال إلى ولايته في الدنيا وهم يستطيعون[١].

قال في «القاموس»: «يوم يكشف عن ساق» أي عن شدَّة[٢].

أقول: فسّره به لأنّ الساق قد جاء بمعنى الشدّة.

[بحث في] التسبيحات الأربع «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر»

فإن قلت: ما السرّ والوجه في تقديم سبحان الله وبعده الحمد لله وبعده لا إله إلّا الله وبعده الله أكبر في التسبيحات الأربع دون عكسه كما في تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام حيث قال فيه أوّلاً الله أكبر وبعده الحمد لله وبعده سبحان الله وكما في التسبيح عند النوم حيث قال: الله أكبر وبعده سبحان الله وبعده الحمد لله وأيضاً وما السرّ والوجه في المخالفة بين المقامات الثلاثة المذكورة.

قلنا: إنّ السرّ في ذلك على وجوه عديدة:

الأوّل أنّ الأنوار كما هو المرويّ أربعة: النور الأبيض والنور أصفر والنور الأخضر والنور الأحمر، وكان سبحان الله إشارة إلى النور الأبيض والحمد لله إشارة إلى النور الأصفر ولا إله إلّا الله إشارة إلى النور الأخضر والله أكبر إشارة إلى النور الأحمر.

فلمّا كان الأمر كذلك فناسب أن يقال في الذكر أيضاً ما هو مناسب الواقع للوفق بينهما فالأقدم في الأنوار الأربعة واقعاً هو النور الأبيض وبعده النور الأصفر وبعده الأخضر وبعده الأحمر، لأنّ البياض إذا انكدر قليلاً صار أصفر والأصفر إذا اشتدّ

---

١. تفسير القمي ٢ / ٣٨٣.

٢. ترتيب القاموس المحيط ٢ / ٦٤٩، مادّة «س و ق».

صفرته صار أخضر والأخضر إذا اشتدّ حضرته صار أحمر والأحمر إذا اشتدّ حمرته صار أسود والأنوار فيها يتصوّر الأربعة خاصّة دون الأسود فكذلك كان الأقدم ذكراً ما هو كان إشارة إلى النور الأبيض وهو سبحان الله وصار بعده ما كان إشارة إلى النور الأصفر وهو الحمد لله وصار بعده ما كان إشارة إلى النور الأخضر وهو لا إله إلّا الله وصار بعده ما كان إشارة إلى النور الأحمر وهو الله أكبر.

الثاني: النور الأبيض عبارة عن العقل والنور الأصفر عبارة عن الروح والنور الأخضر عبارة عن النفس والنور الأحمر عبارة عن الطبيعة، والأقدم في ذلك كلّه هو العقل وبعده الروح وبعده النفس وبعده الطبيعة، وقد مرّ أنّ سبحان الله إشارة إلى النور الأبيض الحقيقيّ هو أيضاً عبارة عن العقل الذي منه النور الأبيض فقُدِّم ما هو إشارة إلى النور الأبيض وهو سبحان الله، ثمّ قُدِّم ما هو إشارة إلى النور الأصفر الذي هو الروح وهو الحمد لله، ثمّ قُدِّم ما هو إشارة إلى النور الأخضر الذي هو النفس وهو لا إله إلّا الله، ثمّ أُخِّرَ ما هو إشارة إلى النور الأحمر الذي هو عبارة عن الطبيعة وهو الله أكبر، والبيان التفصيلي لذلك في كتابنا المجرّدات فارجع.

ومنه أنّ العقل والروح لمّا كانا مقام التجرّد والبساطة ناسبهما كلمة سبحانه الله والحمد لله والنفس كانت هي مقام الكثرة والتعدّد فناسبه كلمة لا إله الله إلّا الله لنفي الكثرة والتعدّد والشركة عن الذات الأقدس وبأنّه لا شريك له لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله ولا في عبادته.

فإن قلت: إنّ سبحان الله فيه نفي التعدّد ونفي الشركة لأنّ معنى التنزيه والتقديس هو تنزيهه وتقديسه عن جميع النقائص وجميع الأوصاف الإمكانية ومنها المشاركة والمماثلة فحصل في قولك سبحان الله نفي الشركة والمماثلة والتعدّد فلا حاجة حينئذٍ بكلمة لا إله إلّا الله فكان ذكره حينئذ لغواً وعبثاً.

قلنا: إنّ كلمة سبحان الله كان الصريح والظاهر فيها هو التقديس والتنزيه ولكن نفي الكثرة ونفي الشركة بالتضمّن وهو لا يفهم إلّا بعد تعمّق النظر وبعد كمال الدقّة وهو لمّا لا يكفي في بعض الأنظار لدقّته وخفائه فلذلك عبّر بلفظ صريح الدالة على التوحيد ونفي الشركة والتعدّد بالنسبة للعقول الضعيفة والأذهان القاصرة التي لا سبيل لها إلى الخفايا والخبايا لأنّ المقام مقام البيان وهو يقتضي كمال التوضيح وكمال التشريح لا سيّما مقام المعارضة للخصم الكفرة والفجرة.

الثالث أنّ الحامل للنور الأبيض هو محمّد ﷺ والحامل للنور الأصفر هو عليّ عليه السلام والحامل للنور الأخضر هو الحسن عليه السلام والحامل للنور الأحمر هو الحسين عليه السلام، فلذلك صار الحسن عليه السلام أخضَر بالسم وصار الحسين عليه السلام متشحّطاً بدمه أحمّر به، وقد مرّ أنّ ما به الإشارة إلى النور الأبيض هو سبحان الله وما به الإشارة إلى النور الأصفر هو الحمد لله وما به الإشارة إلى النور الأخضر هو لا إله إلّا الله وما به الإشارة إلى انور الأحمر هو الله أكبر فلذلك صار في الذكر كذلك للتطابق أي لتطابق الذكر بالواقع ونفس الأمر ولتطابقه بالحامل ورتبته.

الرابع أنّ النور الأبيض خال عن الألوان كلّها ومجرّد عن الأوصاف أجمعها؛ بل قيل: إنّ البياض ليس داخلاً في الألوان وإن عُدّ منها كعدّ الواحد من الأعداد وعدم دخوله فيها، ففيه تنزّه وتقدّس عن الغير، فلذلك صار سبحان الله إشارة إلى النور الأبيض لكون معناه عبارة عن التنزيه والتقديس عن جميع النقائص وصفات الإمكان وخصائص الممكن عن الذات الواجب الأقدس، وذلك أقدم المعارف وأصلها وأُسّها وأكملها، فلذلك قال عليه السلام: «كمال التوحيد نفي الصفات عنه تعالى»[1]،

---

١. التوحيد: ٥٧.

فكذلك النور الأبيض فإنّه أقدم الأنوار وأصلها وأُسّها فذلك صار سبحان الله إشارة إليه وعبارةً عنه وصار في الذكر أيضاً أقدم عن غيره لتقدّم رتبته واقعاً ومعنىً عن غيره من الأذكار، وصار بعده الحمد لله لكونه إشارة إلى الأصفر فهو أقرب إليه من غيره وصار بعده لا إله إلّا الله لكونه إشارة إلى الأخضر فهو أقرب إليه من الأحمر، وصار بعده الله أكبر لكونه إشارة إلى الأحمر فهو أقرب إلى الأخضر والأصفر وأبعد عن الأبيض بمرتبتين فلذلك صار في المرتبة الرابعة كما صار سائر أخواته كلٌّ في مرتبته الأقدم فالأقدم، الأقرب فالأقرب، فكذلك الأذكار الأربعة المذكورة على نحو النحو فصار كلّ منها في مرتبة الواقعية والرتبة النفس الأمرية فسبحان الله في الرتبة الأُولى والمقام الأوّل، والحمد لله في الثاني، ولا إله إلّا الله في الثالث، والله أكبر في الرابع.

الخامس أنّ العبد إذا عرف ربّه ونزّهه عن النقائص وقدّسه عن الأوصاف الإمكان وصفات الممكن كما هو كمال المعرفة بل ذلك أصل المعرفة وحقيقة المعرفة لربّه عزّ وجلّ بل لا معرفة بدونها، فحينئذ وجب للعبد الشكر لمقابل هذه النعمة العظمى التي أعطاها الله عزّ وجلّ بفضله ووجدها في نفسه فحينئذ لزم له أن يقول بعد تنزيهه وقوله سبحان الله بلا فصلٍ الحمد لله للإقامة بما يجب له من الشكر لإزاء النعمة العظيمة التي لا مثل لها، ثمّ إنّه إذا عَرَف ربّه بالكمال وحَمِدَه بالكمال لزمه أن لا يشرِّك معه تعالى في حمده وشأنه ومدحه ذلك أحداً بأنّه لا يليق أحد للحمد والثناء والمدح غيره تعالى فحينئذ يتكلّم العبد بلا اختيار بعد إيقاعه الحمد بقوله الحمد لله بقوله ولا إله إلّا الله أي لا إله معبود بالحقّ يليق الحميد إلّا الله وإلّا الذات الواجب الأقدس تعالى شأنه وعزّ اسمه، ثمّ إنّه إذا سبّح ربّه أوّلاً ثمّ حمده ثانياً ثمّ نفى الشرك في حمده وعبادته وتقديسه وتنزيهه بأقواله السابقة سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله، فحينئذ يعترضه الخصم من المشركين إنّك سبّحت ربّك وحَمِدَته نبّهنا فما لك أن نفيتَ

الإلهة التي لنا؟

فأجابهم بقوله والله أكبر يعني أنّ الله أجلّ من أن يوصف وأجلّ من أن يكون له شريك، فلا شريك له لأنّه لا يوصف فضلاً أن يكون له شريك؛ لأنّ الشركة أيضاً وصف له وهو لا يوصف بوصف الإمكان وصفة الممكن والشركة وصف الإمكان والشركة وصف الممكن.

وقد بيّنا أنّه منزّه من صفات الممكن ومبرّء عن أوصاف الإمكان كما هو معنى الواجب بالذات فلذا السرّ المتستّر المذكور صار في التسبيحات الأربع أوّلاً سبحان الله ثمّ والحمد لله ثمّ ولا إله إلّا الله ثمّ والله أكبر، ثمّ إنّك إذا عرفت ذلك الأسرار المذكورة في ترتيب تلك الأذكار المذكورة تعرف أسرار سائر الأذكار وتعرف وجه ترتيب كلّ واحد منها على أنحاء شتّى وأنواع مختلفة ذلك غير الآخر كما سيذكر إن شاء الله تعالى.

غـرّةٌ

وأمّا بيان سرّ ووجه تقديم «الله أكبر» في تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام ثمّ «الحمد لله» ثمّ «سبحان الله» عكس التسبيحات الأربع فهو أنّه قد عرفت أنّ «الله أكبر» كان إشارة إلى النور الأحمر، و«الحمد لله» كان إشارة إلى النور الأصفر، و«سبحان الله» كان إشارة إلى النور الأبيض، فأخّر في تسبيحها عليها السلام ما يدلّ على النور الأبيض وقدّم ما يدلّ على النور الأحمر للإشارة إلى مرتبة النزول والصعود، فمرتبة النزول هي في التسبيحات الأربع لأنّ أوّل المراتب وأقدمها هو النور الأبيض ثمّ الأصفر ثمّ الأخضر ثمّ الأحمر، وهو آخر المراتب ومرتبة الصعود هي تسبيحها عليها السلام، فمرتبة الصعود حينئذ يكون هي النور الأحمر ثمّ الأخضر ثمّ الأصفر ثم الأبيض، ففي تسبيح الزهراء كانت

مرتبة الصعود فذلك قُدِّمَ فيه «الله أكبر» الذي هو آخر المراتب الدالّ على النور الأحمر وصار بعده «الحمد لله» الدالّ على الأصفر وبعده «سبحان الله» الدالّ على النور الأبيض.

فإن قلت: فما السرّ والوجه في كون الصعود في تسبيحها عليها السلام والنزول في التسبيحات الأربع؟

قلنا: إنّ مرتبة الأُناث لمّا كانت أسفل بالنسبة إلى مرتبة الذكور لقوله تعالى: ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾[1] فلذلك قدّر النبيّ صلى الله عليه وآله فيما يختصها ما يناسبها وهو الترقّي والصعود من الأسفل إلى الأعلى في سلّم الذكر والعبادة لأنّه الأنسب والملائم على طبائها، وأيضاً أنّ طبائع النساء لمّا كانت أكثر مائلاً إلى الأحمر من بين الألوان فذلك ناسبها أن يقدّر لها ما يدلّ على النور الأحمر في أذكارها لكون الشارع حكيماً بصيراً عالماً بالحقائق والطبائع والمناسبات وغير المناسبات كلّها على حقائقها[2].

فإنّ قلت: فما السرّ والوجه في نقص ذكر واحد في تسبيحها عليها السلام وهو قوله «لا إله إلّا الله»؟

قلنا: وذلك لوجهين: الأوّل التفرقة بين أذكار الأُناث والذكور، الثاني أنّ ذلك كان دفع اعتراض كما مرّ ولا دخل له في أصل الذِكر وهو لمّا علم في التسبيح الأربع فلا حاجة ذكره هنا، وأيضاً أنّ تسبيحها عليها السلام لمّا كان محلّه في تسبيح خاصّ وهو مئة تسبيحة وهو في المراتب الثلاثة وهي الله أكبر أربعة وثلاثون، والحمد لله ثلاثة وثلاثون، وسبحان الله أيضاً ثلاثة وثلاثون، فليس محلّ تسبيحها عليها السلام إلّا هذه المراتب الثلاثة فلذلك صار تسبيحها عليها السلام ثلاثة لا أربعة، وأمّا إسقاط تسبيح «ولا إله إلّا الله»

---

١. النساء: ٣٤.

٢. بطلان هذا القول واضح لا يحتاج إلى بيان.

في تسبيحها عليها السلام دون غيره فلما ذكر من كونه لدفع الاعتراض.

غـرّةٌ

وأمّا السرّ والوجه في تقديم الله أكبر في النوم وذكر سبحان الله بعده وذكر الحمد لله بعده، فلأنّ النوم مقام النزول بالنسبة إلى اليقظة فالمناسب الابتداء بالنور الأحمر الذي هو آخر الأذكار وأنزلها فإذا ذَكَرَ الله وكبّره بقوله الله أكبر، فلزمه أن يذكره تعالى بما يناسبه ويناسب المقام فمقام العبد حينئذ النوم؛ فلزمه حينئذ بعد تكبيره تقديسه وتنزيهُهُ ربَّه عن وصف النوم بأنّ ربّه لا يتّصف بهذا الوصف فلزمه حينئذ قوله سبحان الله أي تنزّه ربّي عن هذه الصفة لقوله: ﴿لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم﴾[1]، ثمّ إنّه إذا نزّه وقدّسه عن وصف الإمكان فلزمه بعده الحمد لمقابل هذه النعمة التي أعطاه من تنزيهه وتقديسه ربَّه عزّ وجلّ فتدبّر ولا تغفل.

وأمّا سقوط «ولا إله إلّا الله» هنا أيضاً فلما ذكرناه من كونه لدفع الاعتراض لا دخل له في أصل الذكر، فأصل الذكر هو الثلاثة.

فإن قلت: فما السرّ والوجه في كون أصل الذكر ثلاثة؛ لأنّ العوالم للإنسان ثلاثة: الدنيا والبرزخ والعقبى؛ فكلّ واحد منها لكلّ واحد منها، وأيضاً أنّ له مراتب ثلاثة: الطفولية والشباب والشيب؛ فلكلّ واحدٍ منها واحدٌ منها، فتدبّر ولا تغفل فإنّها أسرار ودقائق ورقائق لا يفهمها إلّا الرقائق والدائق، فالحمد لله على ذلك أوّلاً وآخراً كما هو أهله.

---

١. البقرة: ٢٥٥.

[تفسير ﴿إلّا ما قد سلف﴾]

قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلّا ما قد سلف إنّه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً﴾[1][2].

أقول: فإن قلت: إنّ الظاهر من قوله تعالى ﴿ما قد سلف﴾ معناه أنّ منكوحة الأب يجوز نكاحها بعد موت الأب وإنّه خلاف الإجماع وخلاف ضروريّ الدين والمذهب.

قلنا: الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ هذه الآية لتحريم ما كان يحلّ في الجاهلية من نكاح امرأة الأب، ومعنى قوله ﴿إلّا ما قد سلف﴾ أي: لا يجوز ذلك من بعد؛ إلّا ما قد سلف في الجاهلية؛ فهو حكم الجاهلية من عندهم؛ فهو حرام في هذا الزمان وإن كانوا يفعلونه في الجاهلية؛

---

١. النساء: ٢٢.

٢. هـ: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم إلّا ما قد سلف﴾ بعضى كفته‌اند: يعنى: شما مؤاخذ نيستيد به اين فعلى كه از پيشينيان شما صادر شده، چون در جاهليت حلال مى‌دانستند تزويج زن پدر خود را اين آيه آمد براى نهى از اين حركت.

وبعضى از مفسرين گفته در بيان ﴿إلّا ما قد سلف﴾ يعنى مگر آن چه گذشته است قبل از زمان تحريم كه عفو است. و بر آن عقوبتى نيست. چه عقوبت بعد از حكم است به حرمت نه قبل از آن.

﴿إنّه كان فاحشة﴾ به درستى كه نكاح زن پدر خود قبل از نهى و هست بعد از نهى و تحريم ﴿فاحشة﴾ خصلت زشت و ناپسنديده، و حق تعالى در هيچ امّتى از امم گذشته اين رخصت نداده، و مقت و مبغوض و دشمن داشته‌ى حق تعالى و مؤمنان [است]، بلكه نزد جميع عقلا و اشراف، چه اكابر عرب آن را مكروه شمردندى و فرزندى را كه از زن پدر شدى او را مُقَيَّتْ گفتندى، يعنى دشمن داشته شده.

﴿وساءَ سبيلاً﴾ يعنى: بد راهى است راه كسى كه آن را پسنديده باشد و به آن مرتكب شود.

فهو غواية وضلالة من عندهم؛ فالحكم الآن عدم جواز تزويج ما تزوّج آباؤكم، وعدم جواز وطي ما وطأه آباؤكم من النساء؛ فحَرُمَ عليكم القسمان كلاهما، فقوله: ﴿إلّا ما قد سلف﴾ استثناء من لازم النهي، فكأنّه قيل: يستحقون العقاب بذلك إلّا ما قد سلف في الجاهلية؛ فإنّكم معذورون فيه فلا تعذبون بأفعالهم.

الثاني: أنّ «إلّا» هنا بمعنى الواو أي: لا تنكحوا ما نكح آباؤكم مع ما قد سلف من آبائكم ومات، فلا يجوز نكاح منكوحة الأب في حياته ومماته، وكون «إلّا» بمعنى الواو صرّح به في المغني[1]، أو المعنى: لا تنكحوا ما نكح آباؤكم وما سلف في الجاهليّة إنّه كان زنا ومقتاً.

الثالث: أنّ «ما» هنا مصدريّة أي لا تنكحوا مثل نكاح آبائكم الماضين في الجاهلية، فإنّهم ينكحون منكوحة آبائهم، فلا يجوز ذلك لكم إلّا ما قد سلف في الزمان الماضي وهو زمان الجاهلية وهم يفعلونه من عندهم فسلف ما سلف، فأنتم لا تُؤاخَذُون به ولا يُعاقَبُون له؛ لكونه عمل آبائكم لا عملكم ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[2].

الرابع: ما قيل: إنّ معناه ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولكنّ ما سلف فاجتنبوه، أقول هذا راجع إلى المعنى الأوّل.

الخامس: ما قيل: إنّ معناه أي إلّا ما قد سلف أي إلّا بالنكاح الذي عقده آباؤكم بعينه من قبلكم، فانكحوا إذا أمكنكم وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في التحريم لأنّه من باب تعليق المحال.

السادس: ما قيل: إنّه استثناء من محذوف أي لا تنكحوا ما نكح آباؤكم فإنّه قبيح

---

١. مغني اللبيب: ١ / ١٠١.

٢. الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧.

ولكم حرام معاقَبٌ عليه إلّا ما قد سلف في الجاهلية فإنّكم لا تكونون بحكمها وإن كان فيها من عندهم[١]، أقول: وهذا أيضاً راجع إلى المعنى الأوّل.

فبالجملة: حاصل الأجوبة (سوى الثاني)[٢] أنّ ما قد سلف ليس بمعنى الموت[٣]، بل المراد منه ما مضى وما سلف من أيّام الجاهلية كما عرفت في الأجوبة فافهم.

السابع: ما خالج بالبال في حلّ الإشكال بأحسن الأقوال بالتفات مقلّب الأحوال بأوضح الأشكال وأمتن الأمثال وهو على وجوه:

الأوّل: أنّ قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم إلّا ما قد سلف﴾ نظير قولك ولا تهنوا العلماء إلّا الفاسق منهم، أي فاهنوا العلماء الفاسقين، فالمعنى في الآية أي: لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء عقداً أو وطياً، بل انكحوا ما قد سلف جواز نكاحها في الآية الأخرى وهي قوله: ﴿حرّمت عليكم أُمّهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبناتُ الأختِ وأُمَّهاتُكُمُ الّتي أرضعنكم وأخواتُكُم من الرضاعة وأمّهاتُ نسائِكُم وربائبُكُم الّتي في حجورِكُم من نسائِكُم اللاتي دَخلتُم بهنَّ فإنْ لم تكونُوا دخلتُم بهنَّ فلا جناح عليكم وحَلائِلُ أبنائِكُمُ الذين من أصلابِكُم وأَنْ تَجْمَعُوا بَينَ الأختين إلّا ما قد سلف إنّ الله كان غفوراً رحيماً * والمُحصنات من النساء إلّا ما مَلَكتْ أيمانكم كتاب الله عليكم وأُحِلّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم مُحصِنينَ غير مسافِحين﴾[٤]، فبيّن الله عزّ وجلّ في هذه الآيات المحلّل من النساء وغير المحلّل منها وقال: ﴿أُحِلَّ لكم ما وَراءَ ذلِكُم﴾.

---

١. انظر التفسير الكبير ١٠ / ٢٣.

٢. بين الهلالين من هامشه.

٣. هـ: أي موت الأب.

٤. النساء: ٢٣، ٢٤.

حاصله ولا تنكحوا منكوحة الآباء إلّا أنّكم انكحوا ما قد سلف بيانه في موضع آخر ممّا يجوز لكم نكاحه: أعني ما سوى المحرّمات المذكورة في الآية، فحينئذ لا تغيير لمعنى الاستثناء أيضاً؛ لأنّ المعنى أي ﴿لا تَنكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُم مِنَ النساءِ إلّا ما قد سَلَفَ﴾ جواز نكاحها في محلّ آخر؛ فانكحوا من النساء اللّاتي قد سلف جواز نكاحها في مقام آخر وهو الآية الأُخرى وهي الآية السابقة.

ثمّ إنّك إذا عرفت ذلك تعرف صحّة الاستثناء في هذا الوجه الأخير، وتعرف عدم صحّة الاستثناء في الوجوه الستّة السابقة عليه كلّها، فافهم وتدبّر فإنّ الوجه الأخير أحسن الوجوه وأتمّها معنىً وصحّةً في التركيب والقاعدة العربية بخلاف غيره، فإنّه على خلافها مع زيادة تكلّفات كثيرة فيه لا في الأخير فافهم.

ومحصوله أي لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلّا ما مرّ منهنّ في محلّ آخر فانكحوا منهنّ فإنّهنّ حِلٌّ لكم لا ما نكح آباؤكم، فإنّهنّ حرام لكم، لأنّهنّ أُمهاتكم، والأُمهات حرام لكم لقوله: ﴿حرّمت عليكم أمّهاتُكم﴾ إلخ فافهم.

فقوله ﴿ما قد سلف﴾ معناه أي ما قد مرّ في محلّ آخر؛ لا بمعنى ما قد سلف في الجاهلية كما فسّر به المفسّرون، ولا بمعنى ما قد مات كما فهمه المعترض، فافهم، [و]العلم عند الله.

الثاني أنّ «إلّا» يكون زائدة والمعنى: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ما سلف في الجاهلية من نكاح منكوحة الأب إنّه كان فاحشة ومقتاً وزنا ومبغوضاً وساء سبيلاً عند الله في كلّ وقت وزمان في الجاهلية وغيرها فهم أخذوها فاحشةً وزنا من عندهم لا من عند الله.

الثالث أنّ «إلّا» ليس بالكسر والتشديد بل بالفتح والتخفيف، بأن يكون حرف تنبيه، والمعنى: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ألا ما قد سلف ومرّ في الجاهلية إنّه كان

فاحشة.

الرابع أنّ «إلّا» بمعنى الواو والمعنى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وما قد سلف ومرّ في الجاهلية، ﴿إنّه كان فاحشة ومقتاً وساءَ سبيلاً﴾ عند الله.

في «مجمع البيان» قيل: نزلت فيما كان يُفعَلُ في الجاهلية من نكاح امرأة الأب عن ابن عبّاس وقتادة وعكرمة وعطاء، قالوا: تزوّج صفوان بن أُميّة امرأة أبيه فاختة بنت الأسود بن المطّلب، وتزوّج حصين بن أبي قيس امرأة أبيه كبيشة [بنت معن]، وتزوّج منظور بن ريّان [بن المطلب] امرأة أبيه مليكة بنت خارجة.

قال أشعث بن سوار: توفّي أبو قيس وكان من صالحي الأنصار، فخطب ابنه قيس امرأة أبيه، فقالت: إنّي أُعدّك ولداً وأنت من صالحي قومك ولكنّي آتي رسول الله ﷺ أستأمره، فأتته فأخبرته، فقال لها رسول الله: ارجعي إلى بيتك فأنزل الله تعالى هذه الآية[١]، وبيّن فيها من تحلّ لكم من النساء ومن لا تحلّ وقال: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ أي لا تتزوّجوا ما تزوّج آباؤكم.

وقيل: ما وطأه آباؤكم من النساء حرّم عليكم ما كانوا يفعلونه من نكاح امرأة الأب، كذا عن ابن عبّاس وقتادة وعطاء وعكرمة.

وقيل: إنّ تقديره لا تنكحوا نكاح آبائكم، أي مثل نكاح آبائكم، فيكون «ما [نكح]» بمنزلة المصدر ويكون «ما» حرفاً موصولاً، فعلى هذا يكون النهي عن حلائل الآباء وكلّ نكاح كان لهم فاسداً وهو اختيار الطبري، وعلى الوجه الأوّل يكون «ما» اسماً موصولاً يحتاج إلى العائد من صلته إليه، قال الطبري: إنّ الوجه الثاني أجود، لأنّه لو أراد حلائل الآباء لقال: لا تنكحوا ما نكح آباؤكم، و[قد] أُجيب عن

---

١. مجمع البيان: ٣ـ ٤ / ٤٣، ٤٤.

ذلك بأنّه يجوز أن يكون ذهب فيه مذهب الجنس، (كما يقول القائل: لا تأخذ ما أخذ أبوك من الإماء فذهب به مذهب الجنس)[١] ثمّ يفسّره بـ«من»[٢].

قوله: ﴿إلّا ما قد سلف﴾ استثناء منقطع، لأنّه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل ونظيره: لا تبع من مالي إلّا ما بعت، ولا تأكل إلّا ما أكلت، ومنه لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولى، المعنى لكن ما قد سلف فلا جناح عليكم فيه.

وقال المبرّد: جاز أن يكون «كان» زائدة فالمعنى: إنّه فاحشة.

وقيل: قال علي بن عيسى: إنّما دخلت «كان» ليدلّ على أنّ ذلك قبل تلك الحال كان فاحشة أيضاً، كما دخلت في قوله: ﴿كان غفوراً رحيماً﴾[٣][٤].

وقيل: قوله: ﴿إلّا ما قد سلف﴾ معناه فإنّكم لا تُؤخذون به.

وقيل: معناه ﴿إلّا ما قد سلف﴾ فدعوه، فهو جائز لكم؛ قال البلخي: وهذا خلاف الإجماع وخلاف ما عُلِمَ من الدين.

وقيل: معناه لكن ما سلف فاجتنبوه ودعوه عن قطرب.

وقيل: إنّما استثنى ما قد مضى ليعلم أنّه لم يكن مباحاً لهم.

قوله: ﴿إنّه كان فاحشة﴾ أي زنا ﴿ومقتاً﴾ أي بغضاً يعني يورث بغض الله، ويجوز أن يكون ضمير [الهاء في] إنّه عائداً إلى النكاح بعد النهي فالمعنى أنّ نكاح امرأة الأب فاحشة، ويجوز أن يرجع إلى النكاح الذي كان عليه أهل الجاهلية أي إنّه كان فاحشة قبل هذا ولا يكون كذلك إلّا وقد قامت الحجة عليهم[٥] بتحريمه من قَبلِ

---

١. ما بين الهلالين من المصدر.
٢. مجمع البيان: ٣ ـ ٤ / ٤٤؛ وانظر تفسير الطبري ٣ الجزء الرابع / ٣١٨، ٣١٩.
٣. النساء: ٢٣.
٤. التبيان في تفسير القرآن ٣ / ١٥٤؛ مجمع البيان: ٣ ـ ٤ / ٤٣ و ٤٤.
٥. في مجمع البيان: عليكم.

الرسل، والأوّل أقوى وهذا اختيار الجبائي، قال: وتكون السلامة ممّا قد سلف في الاتّقاء عنه[١] بالتوبة والإنابة[٢].

[تفسير ﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضهم﴾]

قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَعَلَّمَ آدمَ الأسماءَ كُلَّها ثمّ عرضهم على الملائكة﴾[٣].

اعلم أنّ الألف واللام في الأسماء عوض عن المضاف إليه المحذوف أصله أسماء المسميات والمعنى أي: علّم آدم أسماء المسميات، ونظير ذلك قوله: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾[٤] أي اشتعل رأسي شيئاً، فـ«الألف» و«اللام» عوض عن ياء المتكلّم[٥].

وقوله: ﴿ثمّ عرضهم﴾ الضمير راجع إلى الأسماء فتذكيره من باب التغليب لأنّ بعضاً من المسمّيات عقلاء فالضمير إلى العقلاء، والمراد من الأسماء أسماء جميع المخلوقات والصناعات[٦].

[تفسير: ﴿وكلا رغداً﴾]

قوله: ﴿وكُلا منها رَغَداً﴾[٧] أي أكلاً رغداً، فرغداً صفة لموصوف محذوف، ومعناه أي كلا من الجنّة وأثمارها أكلاً كثيراً[٨].

---

١. في مجمع البيان: في الإقلاع منه.
٢. مجمع البيان ٣ ـ ٤ / ٤٤؛ التبيان في تفسير القرآن ٣ / ١٥٤، ١٥٥.
٣. البقرة: ٣١.
٤. مريم: ٤.
٥. انظر: الكشّاف ١ / ١٢٥، ١٢٦؛ البيضاوي ١ / ٥١.
٦. انظر: الكشّاف ١ / ١٢٥، ١٢٦؛ البيضاوي ١ / ٥١.
٧. البقرة: ٣٥.
٨. قال في مجمع البحرين: ﴿رغداً﴾ أي: كثيراً واسعاً بلا عَناءٍ، نُصب على المصدر يقال: رَغُدَ العيش بالضمّ رَغادة: إتّسعَ فهو رَغِدٌ ورغيدٌ، و«عيش رغيد» أي: واسع طيب.

[تفسير: ﴿بالبرّ﴾ و ﴿أفلا تعقلون﴾]

قوله: ﴿أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾[١] المراد بالبرّ باطناً ولاية محمّد وآل محمّد ﷺ، وقوله ﴿أفلا تعقلون﴾ أصله فَألَا تعقلون فقدّمت الهمزة الاستفهامية على حرف العطف لصدارتها فصار أفلا تعقلون، والمعنى أفلا تعقلون قباحة أفعالكم وشناعة شؤنكم، ونـظير ذلك قـوله: ﴿أَوَ لَو كان﴾[٢]، ﴿أَفَمَن كان﴾[٣] وقوله: ﴿أَوَ عَجبتُم أن جائكُم﴾[٤] وقوله: ﴿أَوَ لَمْ يهدِ﴾[٥] وقوله: ﴿أَوَ لَيْسَ الذي﴾[٦]، فأصلها وألو كان، فَأَمَنْ كان، وأعـجِبتُم، وَأَلَم يَهـدِ، وَأَلَـيسَ الذي، وعلى هذا القياس في نظائر[ه] وأمثال ذلك.

[﴿فادّارأتم﴾]

قوله: ﴿وإذ قتلتم نفساً فادّارَأتُم فيها﴾[٧] أصله تدارأتم فاعلاً لها كـما ذكـرناه في كتابنا الموسوم بـ«التذكرة» فارجع ثمة، معناه خطاب لبني إسرائيل أي إذ قتلتم نفساً فاختلفتم في قاتله.

---

١. البقرة: ٤٤.

٢. البقرة: ١٧٠.

٣. هود: ١٧.

٤. الأعراف: ٦٣، ٦٩.

٥. الأعراف: ١٠٠؛ السجدة ٢٦.

٦. يس: ٨١.

٧. البقرة: ٧٢.

[تفسير ﴿فأينما تولُّوا فثمّ وجه الله﴾]

قوله: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تُوَلُّوا فَثَمَّ وجهُ الله إنَّ الله واسع عليم﴾[١] فإن قلت: فما التوفيق ووجه الجمع بين هذه الآية وبين قوله: ﴿فَوَلِّ وجهَكَ شَطْرَ المسجِدِ الحرام﴾[٢] فإنّ الظاهر من الأولى جواز التوجّه في الصلاة بأيّ جهة كانت، والظاهر من الثانية اختصاص التوجّه إلى جهة القبلة فقط، وهذا تنافٍ ظاهر ؟

قلنا: الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ الآية الأولى في خصوص النوافل والأدعية والمناجاة والثانية في خصوص الفرائض، وذلك هو المرويّ، ويجوز أداء النوافل مُدبِراً إلى القبلة كما صلّى رسول الله ﷺ في مراجعته عن مكّة وذهابه إلى خيبر النافلة راكباً مدبراً[٣].

الثاني: أنّ المشركين لمّا منعوا رسول الله ﷺ عن المسجد الحرام فلتسلّي خاطره ﷺ قال ذلك أنّكم في كلّ مكان إذا توجّهتم إليّ إلى المسجد الحرام فهو يجزيكم، فالتقدير فأينما تُولّوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فثمّ وجه الله، ثمّ إنّ المراد من المشرق نصف الدنيا والمراد من المغرب النصف الآخر.

الثالث: ما قيل: إنّ الحكم في أوّل الإسلام كان على العموم، فكان يجوز التوجّه بأي جهة كانت، وقوله: ﴿ولله المشرق والمغرب﴾ إلى آخرها حكم ذلك الزمان، ولكنّ رسول الله ﷺ كان اختار باختياره جهة بيت المقدس للوجوب والاختصاص،

---

١. البقرة: ١١٥.

٢. البقرة: ١٤٤.

٣. انظر: التبيان في تفسير القرآن: ١ / ٤٢٤؛ تفسير القمي ١ / ٥٩؛ التفسير للعياشي ١ / ١٥١؛ مجمع البيان: ١ / ٣٦٣، ٣٦٤.

فالمشركون لمّا عيّروه فهمّ بذلك فأمره الله بالتحويل عنه إلى الكعبة فنسخ الأوّل بالثاني.

الرابع: أنّ الآية الأولى لبيان حكم قبلة المتحيّر في الصحراء أو في المحبس أو في الجبّ فقبلته أيّ جهة كانت على قول؛ وعلى الآخر على الجهات الأربع كما هو المشهور.

الخامس: أنّ الآية الأولى يعنى: ﴿ولله المشرق والمغرب﴾ للمسلمين الذين في بلاد مختلفة كأهل الشرق، فإنّهم إذا توجّهوا إلى الكعبة جعلوا وجوههم إلى الغرب، وبالعكس أي أهل الغرب إذا توجّهوا إلى الكعبة جعلوا وجوههم إلى الشرق، وكذلك أهل الجنوب إذا توجّهوا إلى الكعبة جعلوا وجوههم إلى الشمال، وبالعكس أي أهل الشمال جعلوا وجوههم إلى الجنوب، فلذلك قال تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا﴾ من تلك الجهات الأربعة: ﴿فثمّ وجه الله﴾ يعني الكعبة فهي قبلتكم فأنتم مواجهون إليها سواءً أن تكونوا مشرقيّاً أو مغربيّاً أو جنوبيّاً أو شماليّاً فافهم.

[جواز العطف في آية ﴿إنّي جاعلك للناس إماماً﴾]

قوله: ﴿قال إنّي جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريّتي﴾[1]

فإن قلت: إنّ من ذريّتي عطف على ضمير الخطاب في جاعلك وأنّه لا يجوز عطف كلمة في كلام الغير على كلمة في كلام الغير.

قلنا: إنّ ذلك جائز وشائع في كلام العرب ويقال له عطف تلقين، فإنّ إبراهيم عليه السلام كأنّه لَقَّن لله تعالى أن يقول كذلك إنّي جاعِلُك وجاعل من ذريّتك للناس إماماً، ومن

---

١. البقرة: ١٢٤.

هذا القبيل (عطف) قوله تعالى: ﴿قال ومن كَفَرَ﴾ على قوله: ﴿من آمن منهم﴾ في قوله: ﴿وإذ قال إبراهيم ربِّ اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات مَن آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومَن كَفَر فأمتّعهُ قليلاً ثم أضطرّه إلى عذاب النار﴾[1] فقوله ﴿ومن كفر﴾ من قول الله وقوله: ﴿من آمَنَ منهم﴾ قول إبراهيم عليه السلام، فعطف قول الله على قول إبراهيم من باب عطف تلقين، فإنّ إبراهيم عليه السلام لمّا طلب الرزق والثمرة للمؤمنين من أهل مكّة فقال الله تعالى له برحمته الواسعة: اطلب الرزق والثمرة للكفّار منهم أيضاً فإنّي أرزقُ لهم أيضاً في الدنيا لكنّ في الآخرة لهم عذاب النار.

[العدل بين النساء]

قوله: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾[2].

فإن قلت: فما التوفيق والجمع بين هذه الآية وبين الآية الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تَعْدِلُوا بَيْنَ النساءُ ولو حرصتُم فلا تميلوا كلَّ الميل فتذروها كالمعلَّقةِ﴾[3] فإنّ الظاهر يحكم المنافرة والمنافاة بينهما.

قلنا: الجواب أنّ المراد من الآية الأولى الخوف من عدم العدل في النفقة والكسوة، والمراد من الثانية عدم الاستطاعة في العدل في المحبّة فإنّها أمر غير اختياري لكونها أمراً قلبياً اضطراريّاً بخلاف النفقة والكسوة، فلذلك أتى في الأمر القلبي بـ﴿لن تستطيعوا﴾ المفيدة للنفي الأبديّ، وأتى في النفقة والكسوة بعبارة: ﴿فإن خفتم ألا

١. البقرة: ١٢٦.

٢. النساء: ٣.

٣. النساء: ١٢٩.

تعدلوا﴾ وذلك هو المرويّ أيضاً عن الصادق عليه السلام[1].

[إعراب و تفسير ﴿صبغة الله﴾]

قوله: ﴿صِبغَةَ اللهِ وَمن أَحسنُ مِنَ الله صِبغةً﴾[2].

اعلم أنّ نصبه إمّا أنّه بدل من ملّة إبراهيم في قوله: ﴿بل ملّة إبراهيم حنيفاً﴾[3] كما

---

١. مجمع البيان: ٣ ـ ٤ / ١٨٥.

قال العلامة الطباطبائي ذيل آية ﴿لن تستطيعوا﴾: العدل هو الوسط بين الإفراط والتفريط، ومن الصعب المستصعب تشخيصه، وخاصة من حيث تعلق القلوب تعلق الحب بهن فإنّ الحب القلبي مما لا يتطرق إليه الاختيار دائماً.

فبيّن تعالى أنّ العدل بين النساء بحقيقة معناه، وهو اتخاذ حاق الوسط حقيقة مما لا يستطاع للإنسان ولو حرص عليه، وإنّما الذي يجب على الرجل أن لا يميل كل الميل إلى أحد الطرفين وخاصة طرف التفريط فيذر المرأة كالمعلّقة لا هي ذات زوج فتستفيد من زوجها، ولا هي أرملة فتتزوج أو تذهب لشأنها.

فالواجب على الرجل من العدل بين النساء أن يسوي بينهن عملاً بإيتائهنّ حقوقهنّ من غير تطرف، والمندوب عليه أن يحسن إليهن ولا يظهر الكراهة لمعاشرتهن ولا يسيء إليهن خُلقاً، وكذا كانت سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله.

وهذا الذيل أعني قوله: ﴿فلا تميلوا كلّ الميل فتذروها كالمعلّقة﴾ هو الدليل على أن ليس المراد بقوله: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ نفي مطلق العدل حتى ينتج بانضمامه إلى قوله تعالى: ﴿وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ الآية إلغاء تعدد الأزواج في الإسلام كما قيل.

وذلك أن الذيل يدل على أنّ المنفي هو العدل الحقيقي الواقعي من غير تطرّف أصلاً بلزوم حاق الوسط حقيقة، وأنّ المشرَّع هو العدل التقريبي عملاً من غير تحرج، على أنّ السنة النبوية ورواج الأمر بمرأى ومسمع من النبيّ صلى الله عليه وآله والسيرة المتصلة بين المسلمين يدفع هذا التوهم. الميزان في تفسير القرآن ٥ / ١٠١ و١٠٢.

٢. البقرة: ١٣٨.

٣. البقرة: ١٣٥.

قال به الأخفش[١]، وقيل: إنّه مفعول لفعل محذوف، [و]التقدير «اتّبعوا والتزموا صِبغة الله» أي علامات دين الله تعالى، وقيل: مفعول مطلق لفعل محذوف والتقدير صَبَّغَهُ الله صِبْغَةً، فبعد حذف الفعل أضيف المفعول وهو المصدر إلى الفاعل[٢].

ثمّ إنّ المراد من صبغة الله دين الإسلام كما هو المرويّ عن الصادق عليه السلام[٣].

ثمّ إنّ السرّ في التعبير عن الدين بصبغة الله مشاكلته بصبغة النصارى، وهو أنّ النصارى لهم ماء معمودية ممزوجة من الزيت والزعفران فيغسلون به أطفالهم؛ فبعد ذلك يقول[ون]: إنّه صار حينئذ نصرانياً حقّاً، فإنّهم كانوا يعرفون الدين الحقّ بذلك فعبّر بذلك إعلاماً بأنّ صبغة الله هو الدين الإسلام فاتبعوه لا ماءُ معمودية في دين النصارى فاجتنبوه، والتزموا صبغة الله أعني دين الإسلام ودين محمّد صلى الله عليه وآله فالصبغة بالفارسية بمعنى رنگ است.

وقال بعض: إنّ من الصبغة الختنة، لأنّ ذَكَرَ المختون يُصبَغُ بالدمّ فلذلك يُعبّر بالصبغة فشبّه الله تعالى دين الإسلام بالصبغةِ[٤].

[تفسير ﴿فخذ أربعة من الطير﴾]

قوله: **﴿فَخُذ أربعةً من الطير فَصُرهُنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعياً واعلم أنّ الله عزيز حكيم﴾**[٥].

---

١. مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٤٠٧.

٢. انظر: التبيان في تفسير ١ / ٤٨٥، ٤٨٦؛ تفسير الكشّاف: ١٩٦؛ مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٤٠٧.

٣. مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٤٠٧.

٤. انظر: مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٤٠٧؛ التبيان في تفسير القرآن ١ / ٤٨٥؛ مجمع البحرين: مادة «صبغ» ٦ ـ ٥ / ١٢، ١٣.

٥. البقرة: ٢٦٠.

فقوله: ﴿خُذ﴾ أمر من خاذَ يخوذ، وقوله: ﴿فصرهنَّ﴾ أمر من صار يَصُور ومعناه كما في «القاموس»: صار الشيء صوراً: أماله وهدّه، كأصارَه فانصار، وَصَوِرَ كَفَرِحَ: مال، وصارَ وجهه ويَصُورُه ويصيرُه: أقبل به، والشيء: قَطَعَه وفَصَّلَهُ، وصيّره إليه وأصاره[١].

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ صُرهُنَّ إمّا من صاره بمعنى قطعه فعلى هذا يكون إليك متعلّقاً بقوله: ﴿فخذ﴾ بتضمين معنى الانضمام كما قاله بعض، والتقدير فخذ إليك أربعة من الطير وضمّه إليك لتنظره بدقّة النظر إليها وإلى ألوانها وأعضائها لئلّا تشبه عليك بعد قطع أعضائها وبعد دقّ أجزائها ثم تفريقها على الجبال ثم إحيائها على حالها الأولى من غير اشتباه في الأجزاء والألوان الأوّلية بالأجزاء والألوان الثانويّة بوجهٍ، بل الحالة الثانية لها مثل الحالة الأوّلية لها من غير تفاوت وتغاير بين حالتيها، وذلك قدرة كاملة لله تعالى، والمعنى أي فخذ أربعة من الطير وضمّها إليك لتنظرها بدقّة النظر، ثمّ صرهنّ أي اقطعن قطعاً قطعاً، ثمّ [ا]جعل على كلّ جبل منهنّ جزءً، ثمّ ادعهنّ يأتينك سعياً، وإمّا من صَارَهُ بمعنى أمالَهُ أي خذ أربعة من الطير وصُرْها وأمِلْها وجرّها إليك لتلاحظها بدقّة النظر كما عرفت، ثم ادعهنّ أي اقطعها قِطعاً قِطعاً: ﴿ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً ثمّ ادعُهنَّ يَأتِينَكَ سعياً﴾ فحينئذ يكون في الكلام تقدير لفظ القطع أي: ﴿فخذ أربعة من الطَيرِ فصُرهُنَّ إليك﴾ فَقَطِّعهنَّ ﴿ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً...﴾.

ثمّ إنّ تلك الطيور الأربعة هي الطاووس والديك والحمام والغراب[٢]، والجبال

---

١. ترتيب القاموس المحيط: مادة «صور» ٢ / ٨٦٧.

٢. في النسخة: والكلاغ، وهو تعريب الغراب، وأما تعيين نوع تلك الطيور وذكر جزئيّات القصّة ⇦

كانت عشرة، فَأُمِرَ إبراهيم عليه السلام بحفظ منقار كلّ واحد منها معه ليدعُوها إليه بالاسم الأعظم الذي عنده فيجيبوه، فأجابوه وجاؤوا إليه عليه السلام ولَحِقَ كلُّ منها إلى رأسه، وقال بعض: إنّ الجبال سبعة، وقال بعض: إنّ الجبال عشرة[1].

وروي عن الصادق عليه السلام أنّ إبراهيم رأى جيفة يأكلها السباع والطيور وسائر الحيوانات، قال إبراهيم عليه السلام: إلهي أنا أعلم أنّك تجمع في الحشر هؤلاء كلّها وتخرِجُها من بطونهنّ، فيارَبّ أرني كيف تحيي الموتى حتى أراه برأي العين؟ ﴿قال أَوَ لَم تؤمِن قال بَلَىٰ ولٰكِن ليطمئنَّ قلبي قال فخذ أربعة من الطير﴾ الآية[2].

[تفسير ﴿لا تعلمهم نحن نعلمهم﴾]

قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وممّن حَولَكُم مِنَ الأَعرابِ مُنافِقُونَ ومِن أهلِ المدينة مَرَدُوا عَلَى النِفاقِ لا تَعلَمُهُم نَحَن نَعلَمُهُم﴾[3].

قوله ﴿مَرَدُوا على النِفاق﴾ صفة للمنافقين أي تَمَهَّرُوا فيه وتَمَرَّنوا.

قوله: ﴿لا تعلمهم﴾ أي لا تعرفهم بأعيانهم، وهو تقرير لمهارتهم فيه، يعني يخفون عليك مع فطنتك وصدق فراستك لفرط تحاميهم مواقع الشك في أمرهم.

قوله: ﴿نحن نعلمهم﴾ أي نطّلع على أسرارهم.

قوله: ﴿سنعذّبهم مرّتين﴾ هما ضرب الملائكة وجوههم وأدبارهم عند قبض

⇦فلا طريق لنا إليها إلّا من طريق النبوّة وأهل بيت النبوّة، ووجود الاختلاف في تفصيلات القصّد دليل على عدم وجود العلم بذلك.

١. مجمع البيان: ١ ـ ٢ / ٦٤٤، ٦٤٥.

٢. مجمع البيان: ١ ـ ٢ / ٢٤١، ٢٤٢.

٣. التوبة: ١٠١.

أرواحهم، وعذاب القبر[١].

فإن قلت: فما التوفيق بين هذه الآية وبين الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام منها [أنّهم] كانوا يقولون: إنّ أهل الجنّة في يدي اليمنى بأسمائهم وأسماء آبائهم، وأهل النار في يدي السفلى بأسمائهم وأسماء آبائهم، وبديهيّ أنّ من أهل النار هم المنافقون الدون في حوله صلى الله عليه وآله وهم الأوّل والثاني وأتباعهما[٢].

ومنها أنّ عليّاً قال له رجل: أنا من شيعتك، قال عليه السلام: لست من شيعتنا! قال أيضاً: أنا من شيعتك! قال عليه السلام: لست من شيعتنا! قال أيضاً: أنا من شيعتك! قال عليه السلام: أين كنت؟ أنا لم أرَك في الأرواح في أشياعنا[٣].

ومنها: أنّ رجلاً من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله عضّه كلب يهوديّ فمنعه من الصلاة فأتى إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال له: إنّ كلب اليهودي عضّني ومنعني عن الصلاة، فأمر النبي صلى الله عليه وآله بقتل الكلب، فأحضروه فقال له: لِمَ تعضّ أصحابي وتمنع عن الصلاة؟ قال الكلب: إنّه ليس من أصحابك بل من المنافقين[٤].

ثمّ إنّك إذا عرفت تلك الأخبار تعرف أنّ الكلب يعرف المنافقين وأنّهم عليهم السلام يعرف[ون]هم فكيف النبي صلى الله عليه وآله لا يعرف المنافقين كما هو ظاهر الآية؟ فالوفق بين الآية والأخبار لازم لرفع المنافاة بينهما.

قلنا: الجواب عن ذلك بوجوه:

---

١. انظر: مجمع البيان: ٥ ـ ٦ / ١٠٠؛ الكشّاف: ٢ / ٢٠٠، ٢٠١.

٢. انظر: بحار الأنوار ٢٦ / ١١٧ ـ ١٣٢، باب أنّهم عليهم السلام يعرفون الناس بحقيقة الإيمان وبحقيقة النفاق.

٣. بصائر الدرجات: ١٠٧ مع اختلاف.

٤. نوادر المعجزات: ٢٣؛ عيون المعجزات: ١٢؛ الروضة في فضائل أمير المؤمنين: ٢٠٢؛ بحار الأنوار: ٤١ / ٢٤٦ و٢٤٧ عن الروضة والفضائل.

الأوّل: أنّ تلك الآية في مقام الامتنان له ﷺ بأنّك لا تعرف المنافقين قبل تعريفنا وقبل تعليمنا لك، فنحن قد علّمناك إيّاهم وعرفناك بأعيانهم وعرّفناك ما في ضمائرهم وفي بيوتهم وفي أسرارهم، فعلمك بذلك كلّه منّا وإلّا فلا تعلمهم ولا تعرفهم، فهو ﷺ في مقام الهوية والإنيّة والإنسية (ظ) لا يعلم شيئاً، وفي مقام العبدية والمفاضية عن ربّه ومقام التعلّم عن خالقه يعلم كلّ شيء، لأنّه ﷺ محلّ علمه تعالى ومعدنه ووعائه، فكلّ شيء موجود مكوّن لديه ﷺ علمه وخبره، لأنّه ﷺ محلّ مشيئته وليس شيء موجود يُوجَدُ بغير مشيئته تعالى، فكلّ شيء خرج بمشيئته تعالى فهو معلوم عنده ﷺ، وكذلك عند أوليائه تعالى، فلهم عليهم السلام مقامان: في مقام كذلك وفي مقام كذلك، فسؤالاتهم عليهم السلام عن جبرئيل وعن غيره وعدم علمهم بشيء إنّما هو بالنسبة إلى ذلك المقام، وبيانه التفصيلي هو في كتابنا «خلاصة التفاسير» فارجعه ثمّة.

الثاني: أنّ هذه الآية وغيرها كلّها منزلة له ﷺ في عالم الأرواح والأنوار حيث قال: إنّي كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين[1]، والنبيّ نبيّ بالكتاب، فهو ﷺ ذو كتاب في الأرواح، وكتابه القرآن، ومنه هذه الآية، فالآية قولٌ منزلٌ في الأرواح، ففي الأرواح قال له ﷺ ذلك فعرفهم أي عَرَف المنافقين ثمّة بها فالقول قول الأرواح، فلا منافاة بينها وبين الأخبار، وكون القرآن مخلوقاً في الأرواح مرويّ عنهم عليهم السلام: أنّ القرآن خلق قبل الكون والمكان[2]، فهذه الآية وأمثالها إذا نظرت بهذا الوجه الوجيه تعرف عدم منافاتها ببعض الآيات وبعض الأخبار الواردة في علمهم وعدم علمهم.

الثالث: أنّ هذه الآية وأمثال ذلك المشعرة بعدم علمه ﷺ إنّما هي من باب «إيّاك

---

١. كشف الخفاء للعجلوني ٢ / ١٧٣، ح ٢٠١٧؛ تفسير الرازي ٦ / ٢١٣؛ بحار الأنوار ١٦ / ٤٠٢.

٢. بحار الأنوار ٥٧ / ١٠٤.

أعني واسمعي يا جارة» كما هو المرويّ عن الصادق عليه السلام[١] لعدم قابليّة غيره صلى الله عليه وآله بالتخاطب.

[التوفيق بين آية ﴿إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة﴾ وزيادة العمر بصلة الأرحام وغيرها]

قوله: ﴿إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[٢].

فإن قلت: فما التوفيق بين هذه الآية وبين الأخبار الواردة بزيادة العمر بصلة الأرحام ونقصانه بقطعها وبين الأخبار الواردة بزيادة العمر بزيارة الحسين عليه السلام وبين الأخبار الواردة في أنّ أيّام الخضاب لا يعدّ من العمر وأيّام زيارة قبر الحسين عليه السلام لا يُحسَبُ من العمر.

قلنا: الجواب عنه هو أنّ الأجل قسمان: أجل حتميّ وهو المكتوب في اللوح المحفوظ الذي لا تغيير فيه ولا تبديل ولا يكون فيه زيادة ولا نقصان، وأجل معلّقٌ وهو المكتوب في لوح[٣] المحو والإثبات ﴿يمحو اللهُ ما يشاءُ ويُثبِتُ وعنده أمّ الكتاب﴾[٤] ففيه التغيّر والتبدّل والزيادة والنقصان، ففيه كُتِبَ وعُلِّقَ الزيادة بصلة الرحم والنقصان بقطعها، فإذا وصل الرحم وصل إلى ما كُتِبَ له من الستّون سنة مثلاً، وإذا قطعها قطع عنه ثلاثون، فكان عمره حينئذ ثلاثون بنقصان ثلاثين عنه، وهكذا حكم الغرق والحرق وموت الفجأة والطاعون والوباء وغيرها، فوصولها للإنسان

---

١. الكافي ٢ / ٦٣١، باب النوادر، ح ١٤.
٢. الأعراف: ٣٤.
٣. في النسخة: اللوح.
٤. الرعد: ٣٩.

وعدم وصولها له بالتصدّق وعدمه، فهو في الأجل المعلّق لا في الحتمي فافهم.

تمّ الكتاب في يد مصنّفه خطاً وتصنيفاً يوم الجمعة في شهر شوال المكرّم وهو أقلّ السادات السيّد محمّد مهدي بن السيّد محمّد جعفر الموسوي سنة ستّة وستّين ومئتين بعد الألف (١٢٦٦) فللّه الحمد أوّلاً وآخراً وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين.

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد؛ فهذه نبذة وجيزه عن الرسالة المسمّاة بـ«أسرار سورة التوحيد»، وأسلوب تحقيقها.

أمّا ما يرتبط بالمؤلّف فقد قدّمنا الكلام حوله في مقدّمة رسالته الأُولى من هذه المجموعة «أسرار البسملة» فلا نعيد.

وأمّا هذه الرسالة فقد قال المصنّف في صدرها: «إنّ هذه وريقات في تفسير سورة التوحيد والإخلاص على طريق الإخلاص... وقد وقع ذلك بعد تفسيرها بنحو آخر مع تفسير فاتحة الكتاب».

وقد تمسّك في بيان أسرار السورة وباطنها بالروايات والأحاديث المأثورة من المعصومين عليهم السلام، وبعض أبحاثها مشابهة لما ذكرها في الرسالة الأُولى.

اعتمد المؤلّف فيها على مصادر منها: تفسير مجمع البيان وجوامع الجامع للطبرسي والاحتجاج للطبرسي وأمالي الصدوق وكتاب التوحيد للصدوق وثواب الأعمال للصدوق والكافي للكليني والمصباح للكفعمي وبلد الأمين للكفعمي والمجتبى للسيّد ابن طاوس وشرح أصول الكافي للملّا صالح المازندراني والمجلي مرآة المنجلي لابن أبي جمهور الأحسائي وتفسير أم الحقائق في كشف الدقائق.

وقد أشار فيها إلى بعض تأليفاته منها: أنيس العابدين والفرائد والمجردات وجواهر الأسماء ورسالة في إثبات الصانع.

كما أشار المصنّف إلى هذه الرسالة في رسالته أسرار البسملة التي قدّمناها آنفاً.

واعتمدنا على النسخة المذكورة في مقدّمة الرسالة الأولى، وقمنا بتخريج الآيات والأحاديث والأقوال من مظانّها حسب الحاجة والطاقة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمّدرضا الفاضلي

أسرار سورة التوحيد



وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الغرّ الميامين، وموضع أسرار إله الخافِقَين[١].

وبعد: فيقول العبد المذنب السيّد محمّد مهدي ابن السيّد محمّد جعفر الموسوي: إنّ هذه وريقات في تفسير سورة التوحيد والإخلاص، على طريق الإخلاص، على ما نصّ به أهل الإخلاص، وفسّر به الآمرون بالإخلاص، من ربّ الإخلاص، للفوز بالإخلاص، على مراتب الإخلاص، بالتمسّك بأهل الإخلاص، والتبرؤ عن ناصبي أهل الإخلاص، للفوز بحوض أهل الإخلاص، وقد وقع ذلك بعد تفسيرها بـنحو آخر مع تفسير فاتحة الكتاب.

---

١. الخافِق: الأُفق، وهما خافقان: أُفق المشرق وأُفق المغرب. المعجم الوسيط: مادة «خفق».

[تفسير آية ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾]

[البسملة جزء من السورة]

فاعلم: أنّ البسملة جزء منها؛ كما هي جزء من سائر السور القرآنية، فتركها ترك السورة بأجمعها؛ فلا تصحّ الصلاة بتركها[1].

وهي تسمّى بنسبة الربّ، لأنّها مبيّنة لنسبه تعالى، حيث سأل اليهود عن النبي ﷺ عن نسبه تعالى؛ فلذلك عبّر في أوّل السورة بالإضمار الذي هو خلاف القياس؛ لكونه إضماراً قبل الذكر لفظاً ورتبة، فالارتكاب بخلاف الظاهر وخلاف القياس الإعلام والبيان أنّ لفظ «هو» كناية وإخبار عن المسؤول عنه تعالى أي الذي سألتموني عن نسبه وحسبه ﴿هو الله أحد﴾ السورة.

وذلك كما روي في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ اليهود سألوا رسول الله ﷺ فقالوا: انسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثمّ نزلت ﴿قل هو الله أحد﴾ إلى آخرها[2].

فعلم من هذا الخبر وجه التعبير بـ«قل» وبـ«هو»، وعلم أنّ هذه السورة من أوّلها إلى آخرها نسبة الربّ ووصفه، بعضها بالباطن والتأويل، وبعضها بالظاهر.

[في بيان بواطن البسملة]

أمّا الظاهر فظاهر، وأمّا الباطن؛ فاعلم أنّ الباطن له أقسام كثيرة إلى سبعة أو سبعين على مفاد الروايات:

---

١. مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٨٩؛ انظر وسائل الشيعة: ٦ / ٥٧؛ باب أنّ البسملة آية من الفاتحة.

٢. الكافي ١ / ٩١ باب النسبة، ح ١؛ مجمع البيان ١٠ / ٨٥٩.

منها: أنّه سئل عنها عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الباء» بهاء الله، و«السين» سناء الله، و«الميم» مجد الله، وفي رواية أخرى: «الميم» ملك الله[1].

فـ«الباء» إشارة إلى بهاء الله، و«السين» إلى سناء الله، و«الميم» إلى مجد الله وملكه، فالمعنى أنّ الله تعالى ذو البهاء والسناء والمجد والملك، وذلك هو البطن الأوّل.

والبطن الثاني: هو أنّ البهاء هو الضياء، فهو تعالى صاحب الضياء الذي به تجلّى لخلقه، وبه ظهر لعباده.

والمراد به الضوء الأوّل، وهو المشيئة؛ فإنّها ضوء كامل ليس بضوء أكمل منه، لأنّ جميع الأضوئة أضائت بضوئها، ونوّرت الأنوار بنورها؛ فهي نور الأنوار، فهي ظاهرة ومظهرة، لكونها فعلاً والفعل يدلّ على فاعلها، فالمشيئة دلّت على مُشيئها وهو الله سبحانه؛ لأنّه سبحانه قبل مشيئته وإرادته وفعله وإيجاده كان مختفياً على غيره تعالى؛ لأنّه لم يكن غيره تعالى قبل إيجاده تعالى؛ فكان محجوباً عن خلقه، ومختفياً على عباده، فشاء وأراد أن يتجلّى بجلاله على عباده، فخلق المشيئة والإرادة، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة، فأوّل تجلّيه وظهوره تعالى على فعله المعبّر عنه بالمشيئة والإرادة، ثمّ كان ظهوره تعالى به على غيره من مفاعيله وسائر خلقه، فالمشيئة هي الضياء والبهاء الأولى التي بها ظهر هو سبحانه لها، وبها ظهر وتجلّى لغيرها، وذلك قوله عليه السلام: تجلّى لها بها وبها امتنع[2].

ثمّ إنّ قبل هذا التجلّي الأوّل والظهور الأوّل تجلّياً وظهوراً أعلى، وهو ظهوره تعالى لذاته، وتجلّيه لنفسه قبل خلق مشيئته تعالى وفعله تعالى، وذلك إحدى معاني

---

١. الكافي ١ / ١١٤؛ كتاب التوحيد ٢٣٠؛ معاني الأخبار: ٣؛ التفسير للعياشي ١ / ١٠٤.

٢. نهج البلاغة: الخطبة: ١٨٥؛ الاحتجاج: ١ / ٣٠٥.

قوله عليه السلام: «يا من دلّ على ذاته بذاته وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته»[١]، وإحدى معاني قوله عليه السلام: «يا من لا يعلم ما هو إلّا هو»[٢]، أي في رتبة ذاته؛ فإنّه ليس ثمّة شيء حتّى يعلمه؛ فلا يعلمه إلّا هو؛ فلا ظهور له إلّا لنفسه؛ بل في رتبة فعله وإيجاده أيضاً كذلك؛ لا يعلم مفاعيله ومخلوقه ما هو؟ وأين هو؟ وكيف هو؟ لأنّه أيّن الأين، وكيّف الكيف؛ فلا يجري عليه ما هو أجراه، فتجلّيه وظهوره سبحانه لكلّ شيء به.

فظهور الذات الأقدس للذات الأقدس به؛ أي: بالذات الأقدس ونفسه، وظهوره لغيره بذات الغير وبنفسه؛ لأنّ الشيء إذا نظر إلى ذاته وتوجّه إلى نفسه ورأى نفسَه يعرف أنّه أثر لغيره؛ لحدوثه وظهوره بغيره لا بذاته؛ فعرف ربّه بنفسه، وتجلّى ربُّه له بنفسه، وذلك قوله «تجلّى لها بها»، وقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٣]؛ فتجلّي الربّ ظهوره للنفس بنفس النفس وللعقل بنفس العقل وهكذا في سائر الأشياء الملكوتية والملكية.

[تجلياته وظهوراته سبحانه]

فبالجملة أنّ البهاء الأوّلية والضياء الأسبقية التي بها ظهور الربّ وتجلّيه هي الاختراع الأوّل؛ المعبّر عنه بالمشيئة؛ فهو تعالى ذو البهاء والضياء والاختراع المشار إليه بـ«الباء» في «بسم الله»؛ فله سبحانه تجلّيات وظهورات:

منها: تجليه بالبهاء، وظهوره بها.

ومنها: تجلّيه وظهوره بالسناء المشار إليه بـ«السين» في «بسم الله»، وهي

---

١. دعاء الصباح لأمير المؤمنين، بحار الأنوار ٨٧ / ٣٣٩.

٢. بحار الأنوار ٩٨ / ٢٢٠. يا من لا يعلم ما يعلمه إلّا هو.

٣. المُجلي مرآة المنجلي لابن أبي جمهور؛ طبع الحجري: ٢٩٥.

الاختراع الثاني، المعبّر عنه بالعقل الكلّ الذي مظهر الاختراع الأوّل ومحلّه؛ فقوام الثاني وقيامه بالأوّل؛ كما أنّ ظهور الأوّل بالثاني، فأوّل ما ظهر وأوّل ما صدر من الله وجوداً الاختراع الأوّل، وأوّل ما ظهر وأوّل ما صدر من الاختراع الأوّل ـ يعني المشيئة ـ الاختراع الثاني، فقيام الاختراع الأوّل بالله قيام صدور وقيام فعل وقيامه بركنٍ، فهو بنفسه؛ فقيامه الركني هو بنفسه، وذلك قوله عليه السلام: «خلق الله الأشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها»[1].

فالاختراع الأوّل ضياء وبهاء، تجلّي وظهر به هو سبحانه بوصف الاختراع واسم المخترع ووصف المبدع؛ لأنّه الإبداع الأوّل؛ لأنّه أيضاً من أسمائها؛ فلذلك سمّي سبحانه بالمبدع والمخترع، ووُصِفَ بهما، وظهر وتجلّى بهما؛ فهو سبحانه ذو بهاء وذو سناء، فالبهاء ضياء والسناء نور وهما مساوقان وجوداً.

ثمّ إنّ البهاء بهاء كلّية، ولها رؤوس تُعبّر عنها بالبهاء الجزئية، والبهاء الكلّية المعبّرة عنها بالمشيئة، متعلّقها هو السناء المعبّر عنها بالعقل الكلّ؛ فالبهاء الكلّية لا تتعلّق بكلّيتها إلّا بالسناء المعبّر عنها بالعقل الكلّ، وكذلك السناء فهي سناء كلّية ولها رؤوس تعبّر عنها بالسناء الجزئية المعبّرة عنها بالعقول الجزئية.

[ظهوره سبحانه بفعله ومفاعيله]

فله سبحانه تجلّيات وظهورات عند تجلّيات وظهورات تلك السناء الجزئية؛ لكنّ ظهوره سبحانه بها ظهور بالمفاعيل؛ كما أنّ ظهوره بالبهاء ظهور بالفعل؛ فظهوره سبحانه مرّة بفعله ومرّة بمفاعيله التي هي أثر فعله، وهو إمّا العقل الكلّ ورؤوسه

---

١. الكافي ١ / ١١٠؛ كتاب التوحيد: ١٤٨، وفيهما: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة».

المشار إليها بالسين في بسم الله، وإمّا النفس الكلّية ورؤوسها المشار إليها بـالميم في بسم الله؛ فتجلّيه سبحانه بها تجلٍّ بالمجد وظهور بالملك، وذلك قوله عليه السلام: «يا ذا المجد والملك القديم»[1]. وإمّا الطبيعة الكلّية ورؤوسها، وإمّا بما تحتها من الجواهـر الهـباء والمثال والجسم الكلّ وأفراده؛ فكلّ ذلك موسوم بالملك؛ فظهوره تعالى بالملك أجلى، كما أنّ ظهوره بالفعل أعلى؛ فالأقدم هو الفعل والأظهر هو الملك الذي هو أثر الفعل المعبّر عنه بالمفاعيل.

فبالجملة: أنّ ظهوره وتجلّيه سبحانه إمّا بالأمر الفعلي يعني المشيئة والإرادة، وإمّا بالأمر المفعولي وهو الآثار الصادرة عن الفعل والمفاعيل الناشئة عـنه، والأوّل هـو البهاء والضياء المشار إليه بـ«الباء» في «بسم الله»، والثاني هو السناء المشـار إليهـا بالسين في بسم الله، ثمّ إنّ أمر الله الفعلي له مراتب وأسماء قد بيّنتها في كتابنا الموسوم بـ«المجرّدات»، وكذلك أمر الله المفعولي فله أيضاً مراتب وأسماء قد قرّرتها في الكتاب المذكور.

ثمّ إنّ أمر الله الفعلي؛ كما يعبّر عنه بالبهاء ويشار إليها بـ«البـاء» في «بـسم الله» كذلك يعبّر عنه بالسناء ويشار إليها بـ«السـين» في «بـسم الله»، وكـذلك أمـر الله المفعولي كما يعبّر عنه بالسناء ويشار إليها بـ«السين» كذلك يعبّر عنه بالبهاء ويشار إليها بالباء.

[البسملة متضمّن لجميع الصفات الكمالية وأسمائه الجمالية]

فبالجملة أنّ بسم الله في البسملة متضمّن لجميع الصفات الكمالية الإلهية وأسمائه الجمالية والجلالية؛ لكون «الباء» إشارة ببهاء الله، و«الألف» المندرجة إشارة بآلاء الله

---

١. لم أعثر عليه.

الخفية[١] ونعمائه الغيبية؛ كما أنّ «الألف» الظاهرة إشارة إلى الصفات الستّة الثابتة في الذات الأقدس؛ كما سيذكر في تفسير ﴿الله الصمد﴾.

وإشارة إلى اختفاء اسمٍ من أسمائه المخزون عنده، المكنون لديه.

وإشارة إلى اختفاء ذاته عن العقول والأفهام.

وإشارة إلى احتجاب كنهه عن الأوهام.

وإشارة إلى اختفاء صفاته الجمالية والجلالية عن الإدراك.

وإشارة إلى اختفاء أفعاله وصنائعه عن غيره؛ كاختفاء صفاته الذاتية.

وإشارة إلى اختفاء اسمه المعروف عندنا أيضاً مع معروفيّته الكذائية في جميع الألسنة والأفواه؛ فإنّ كلّ قوم يقول في لسانه في جميع الأحوال «يا الله» ولكنّه لا يعرف حقيقة معناه، فمن هنا اختلف العلماء الفحول؛ فقال منهم: إنّه عبري، وقال منهم: إنّه سرياني، وقال منهم: إنّه من «أَلَهَ» بمعنى عَبَدَ، وقال منهم: من «أَلَه» بمعنى تحيّر، وغير ذلك من الأقوال المتكثّرة كما سيذكر في بيان معنى لفظ الجلالة.

فـ«الألف» المختفية في «بسم الله» إشارة إلى اختفاء المختفيات في العوالم الغيبية والشهودية.

وإشارة إلى كونها آلاف اُلوفِ اُلوف اُلوفٍ إلى أن لا يُحصى إلّا عنده تعالى.

وإشارة إلى اختفاء اسمه الشريف في قلب كلّ شيء فيعرفه كلّ شيء ويعبده، وذلك قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده﴾[٢] وذلك قول الشاعر:

هر گياهى كه از زمين رويد   وحـــده لا شريك له گـويد

إشارة إلى اختصاص اسمه به تعالى، واختفائه في ذاته لا يطلق على غيره،

---

١. من هنا إلى «كمال للمسمّى؛ فكمال» من هامش النسخة.

٢. الإسراء: ٤٤.

لاختصاص معناه بذاته لا يوجد في غيره.

وإشارة إلى أنّ إخفاء جميع المخفيات باسمه تعالى وإخفائها وإظهارها عنده.

وإشارة إلى أنّ إخفاء جميع المخفيات وإظهارها لاسمه وفي اسمه ومن اسم اسمه ومن اسم بسم الله ومختفية فيه.

وإشارة إلى أنّ جميع العلوم مختفية في بسم الله، وجميع الأسرار مستسّرة في بسم الله، وإشارة إلى أنّ جميع الكتب مختفية في بسم الله؛ أي في اسم اسمه عزّ وجلّ.

وإشارة إلى ظهورها في لفظ الله الذي اسمه فكأنّه مفسّره؛ فلذا خفيت الألف في المفسَّر لئلّا يلزم اللغو والعبث والزيادة والتكرار.

ويكون خفاؤه إشارة إلى تعظيم الألف التي في لفظ الله؛ لأنّه اسمه تعالى وبسم اسم اسمه، وللإشارة إلى الفرق بين اسمه واسم اسمه، وللإشارة إلى كون اختفاءه في بسم لأجل كونه مبدل منه من الألف الظاهر في الله لئلّا يجمع بينهما.

ثمّ إنّ «الألف» الظاهر في «الله» له ستّة صفات وستّة خصال كما ستذكر، وهذه كلّها تدلّ على اتّصاف مسماّه بها أيضاً، فكمال اسم الاسم كمال للاسم؛ كما أنّ كمال الاسم كمال للمسمّى؛ فكمال لفظ الجلالة دليل على كمال مسماّه، وكون «السين» إشارة بسناء الله، وكون «الميم» إشارة لمجد الله وملكه، وهذه كلّها أسماؤه وأوصافه الجمالية والجلالية المنبئة عن علمه وقدرته وكماله وعديمية المثال والنظير في ذاته وفعله؛ لأنّ ما سواه تعالى إمّا بهاؤه سبحانه، وإمّا سناؤه، والبهاء هو الأمر الفعلي، والسناء هو الأمر المفعولي، وجميع ما سواه تعالى مندرج تحت هذين الأمرين، فالعالم بمعنى ما سوى الله لا يخرج عن الفعل والمفعول؛ كما لا يخرج عن البهاء والسناء، فالبهاء فعله، والسناء مفعوله.

[مفعوله تعالى إمّا جبروتي وإمّا ملكوتي وإمّا ملكي]

ومفعوله إمّا جبروتي وإمّا ملكوتي وإمّا ملكي، فالجبروتي هو العقول، والملكوتي هو الأرواح والنفوس، والملكي هو الأجسام والأعراض، وهذه العوالم كلّها تحت أمر الله الفعلي الذي ظرفه السرمد، فهو سرمدي، وهو سبحانه صاحب السرمد وخالقه، وصاحب الجبروت، وصاحب الملكوت، وصاحب الملك؛ فتجلّيه وظهوره بتلك العوالم التي هي أصول العوالم وكلّياتها، لأنّ تحتها عوالم لا تُحصى ولا تُعَدُّ؛ فهو بكمال ظهوره خفي عن العقول والأبصار، فلا يدركه عقل ولا يُبصره بصر، فلخفائه في ذاته صار ما في الإشارات إليه أيضاً مخفياً؛ كما عرفت في بسم الله، فإنّ الباء كانت إشارة إلى بهائه، والألف المندرجة كانت إشارة إلى الله، والسين كانت إشارة إلى سنائه، والميم كانت إشارة إلى مجده وملكه، فاندراج الألف في بسم الله واختفائه لفظاً للإشارة إلى كون ذاته مختفياً ومحجوباً عن الأفهام والأوهام.

فلتطابق الواقع بالظاهر وتوافق الكتبي به اختُفي المشار به إلى الله، واحتجب في الكتابة والحروف، فكما كان ذاته مختفياً ومحجوباً عن العقول والأوهام؛ فكذلك كان ما يشار به إليه تعالى أيضاً كذلك؛ لعدم جواز ظهور الخلاف بين الواقع والظاهر في فعله وأمره وكلامه؛ وذلك قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[1] فافهم السرّ، فإنّه سرٌّ مستسرٌّ.

---

١. النساء: ٨٢.

[المراد من البهاء في دعاء السحر]

ثمّ إنّك إذا أدركت البهاء والسناء والمجد والملك وعرفتها، فحينئذ تعرف معنى قوله عليه السلام في دعاء السحور: «اللّهمّ إنّي أسألك ببهائك بأبهاه وكلّ بهائك بهي»[١]، فالمراد بالبهاء الضياء المضيء لكلّ ضوء، فإنّ جميع الأضوئة مستضيئة بضوء ذلك الضياء وهو المشيئة كما مرّ، فهي أبهى البهيّات وأعلاها، والبهيّات هي العقل الكلّ، والروح الكلّ، والنفس الكلّية، والطبيعة الكلّية اللاتي هنّ متعلّقات المشيئة الكلّية ومحالّها، وبديهي أنّ بهاء المحلّ وضياءه ببهاء الحالّ وضوئه، فهذه الأمور الأربعة كلّها بهاء الله، وكلّ بهائه بهيٌّ، وكلّ ما فوق منها كان أبهى عمّا تحتها وأعلى منه؛ كما أنّ كلّ ما تحت منها أظهر عمّا فوقها؛ لأنّ كلّما سُفِلَ كان متكثّراً وقريباً منّا؛ كما أنّ كلّ ما علا كان مجرّداً خالياً عن القيود والكثرات، وكلّ ما كان خالياً عن القيود والكثرة كان بساطته وتجرّده أكثر، وخفاؤه أزيد وعلوّه أعلا وكان بعيداً عنّا.

فالمراد من البهيّات في قوله «وكلّ بهائك بهيّ» إمّا الأمور الأربعة، وإمّا الأنوار المنشعبة عن تلك الأمور الأربعة، والأمور الأربعة هي الأمور المجتمعة في الحقيقة المحمّدية، فإنّها متضمّنة لجميع تلك الأمور الأربعة الكلّية، والأنوار المنشعبة منها هي الأنوار الاثني عشرية المنفتقة عن تلك الحقيقة الشريفة؛ فإنّها كلّها بهاء الله تعالى وضياؤه ونوره الذي به أشرقت السماوات والأرض، وذلك قوله تعالى: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربّها﴾[٢].

ثمّ إنّ تلك الأنوار الكلّية الاثني عشرية أبهاها هو محمّد صلى الله عليه وآله وبعده عليّ عليه السلام

---

١. إقبال الأعمال ١ / ١٧٥.

٢. الزمر: ٦٩.

وبعده الحسن وبعده الحسين عليه السلام وبعده القائم المهدي عجّل الله فرجه مع فرجنا، وبعده الأئمّة الباقية الثمانية عليهم السلام، وبعدهم[١] الأنبياء عليهم السلام، وبعدهم العرش والكرسي، وبعدهما الشمس والقمر[٢]، وبعدهما الكواكب فإنّ هذه الأنوار وهذه البهيّات كلّها مخلوقة من نور محمّد وآل محمّد عليهم السلام كما هو المروي عن ابن مسعود[٣] وسلمان[٤].

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى تلك الفقرة للدعاء، فلك أن تعرف بالمناسبة معنى الفقرات الأخرى وهي قوله: «اللّهمّ إنّي أسألك من علمك بأنفذه وكلّ علمك نافذ، اللّهمّ إنّي أسألك بعلمك كلّه» وقوله: «اللّهمّ إنّي أسألك بقدرتك التي استطلت بها على كلّ شيء وكلّ قدرتك مستطيلة، اللّهمّ إنّي أسألك بقدرتك كلّها»[٥].

[شبهة حول علمه وقدرته تعالى وبيان أنواع العلم الإلهي]

وبيان ذلك أنّه لقائلٍ أن يقول: إنّ علمه سبحانه وقدرته عين ذاته؛ كما هو مذهب الاثني عشرية والمعتزلة وبعض الحكماء، فإذا كان علمه وقدرته عين ذاته تعالى فكيف يتصوّر فيه الأنفذية وغير الأنفذية؟ وكيف يتصوّر فيه الكلّية والجزئية؟ فإذا لم يتصوّر ذلك فما معنى قوله عليه السلام: «اللّهمّ إنّي أسألك من علمك بأنفذه وكلّ علمك نافذ»؟

وما معنى قوله[٦] [عليه السلام]: «اللّهمّ إنّي أسألك بقدرتك التي استطلت بها على كلّ

---

١. من هنا إلى «المروي عن ابن مسعود وسلمان» من هامش النسخة.
٢. هذا خلط ووهم عجيب.
٣. انظر بحار الأنوار: ٣٦ / ٧٣.
٤. انظر بحار الأنوار: ١٥ / ٩ نقلاً عن منتخب البصائر.
٥. إقبال الأعمال ١ / ١٧٦.
٦. في النسخة: «قولك».

شيء وكلّ قدرتك مستطيلة، اللّهمّ إنّي بقدرتك كلّها» ؟

والجواب عنه بوجوه ستّة:

الأوّل: أنّ المراد من العلم، العلم الذي غير ذاته، وهو العلم الذي مرتبة من مراتب المشيئة والإرادة؛ كما قال عليه‌السلام: «بعلمه كانت المشيئة وبمشيئته كانت الإرادة»[١]؛ وإذا أراد قضى وإذا قضى أمضى، فهذا العلم هو العلم الحادث الذي خلقه، ويعبّر عنه بالمرتبة الثانية «شاء»، فالعلم علمان: علم قديم وهو عين ذاته، وعلم حادث جديد مخلوق؛ كما هو صريح فقرات الآيات والأدعية والأخبار، منها قوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء﴾[٢]،ومنها قوله تعالى: ﴿أتنبئون الله بما لا يعلم في السماوات ولا في الأرض﴾[٣]، ومنها قوله تعالى: ﴿قل علمها عند ربّي في كتاب﴾[٤]، ومنها: ليعلم الذين آمنوا منكم ويعلم الكافرين[٥].

منها قوله عليه‌السلام في فقرة العديلة: «كان عليماً قبل إيجاد العلم والعلّة»[٦]، فالعلم هو العلم الحادث المخلوق، والعلّة هي المشيئة التي جعلها علّة لكلّ شيء وجوداً وإيجاداً، فإنّ العلّة لوجود كلّ شيء مشيئته وإرادته تعالى المعبّر عنها بالفعل، ففعله تعالى علّة وجود الأشياء لا ذاته سبحانه، لأنّه لو كان ذاته علّة الأشياء لزم قدمها وهو باطل، فذلك باطل، وبيان ذلك قد قرّرناه مشروحاً في رسالتنا الأخرى في بيان

---

١. كتاب التوحيد: ٣٣٤؛ الكافي ١ / ١٤٨، باب البداء، ح ١٦.

٢. البقرة: ٢٥٥.

٣. يونس: ١٨.

٤. طه: ٥٢.

٥. اقتباس من الآية ٣ و١١ من سورة العنكبوت وغيرهما.

٦. مفاتيح الجنان: ص ١٣٩، وفيه أنّ الميرزا النوري قال: وأمّا دعاء العديلة المعروفة فهو من مؤلفات بعض أهل العلم ليس بمأثور ولا موجود في كتب جملة الأحاديث ونقّادها.

إثبات الصانع فارجع ثمّة.

ومنها قوله عليه السلام: «اللّهمّ إنّي أسألك من علمك بأنفذه وكلّ علمك نافذ، اللّهمّ إنّي أسألك بعلمك كلّه».

ومنها قوله عليه السلام: «وخزنة لعلمه»، ومنها قوله عليه السلام: «وخزّان العلم»، ومنها قوله عليه السلام: «وعيبة علم الله»، ومنها قوله عليه السلام: «ومستودعاً لعلم الله» ومنها قوله: «وخزّان علمه»[١]، ومنها قوله عليه السلام: ونحن ولاة أمر الله وخزنة علم الله[٢]، ومنها قوله عليه السلام: «والله إنّا لخزّان الله في سمائه وأرضه لا على ذهب ولا على فضة إلّا على علمه»[٣].

ومنها في التوحيد، عن حماد قال: لم يزل الله يعلم؟ قال عليه السلام: أنّى يكون يعلم ولا معلوم، قال: قلت: فلم يزل [الله] يسمع؟ قال عليه السلام: أنّى يكون ذلك ولا مسموع، قال، قلت: فلم يزل يبصر؟ قال عليه السلام: أنّى يكون ذلك ولا مُبصَر، ثمّ قال عليه السلام لم يزل الله [عليماً] سميعاً بصيراً، ذات علّامة سميعة بصيرة[٤].

ومنها في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: إنّ لله تعالى علمين: علماً أظهر عليه ملائكته وأنبياءه ورسله؛ فما أظهر [عليه] ملائكته ورسله وأنبياءه فقد علمناه، وعلماً استأثر به فإذا بدا لله في شيء منه أعلمنا[٥] ذلك وعُرِض على الأئمّة الذين كانوا من قبلنا[٦].

---

١. الزيارة الجامعة: ... وخزّان العلم... وعيبة علمه... ومستودعاً لحكمته؛ من لا يحضره الفقيه ٢ / ٦١٠.

٢. بصائر الدرجات: ٨١.

٣. بصائر الدرجات: ١٢٤.

٤. كتاب التوحيد: ١٣٩.

٥. كذا في المصدر، وفي النسخة: علّمناه.

٦. الكافي ١ / ٢٥٥، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام يعلمون جميع العلوم...، ح ١.

ومنها ما روي عن الكاظم عليه السلام مثله[١]، ومنها ما في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: إنّ لله عزّ وجلّ علمين: علماً عنده لم يُطلِع عليه أحداً من خلقه، وعلماً نبذه إلى ملائكته ورسله، فما نبذه إلى ملائكته ورسله فقد انتهى إلينا[٢].

وعن الباقر عليه السلام قال: إنّ لله عزّ وجلّ علمين: علم مبذول وعلم مكفوف، فأمّا المبذول فإنّه ليس من شيء تعلمه الملائكة والرسل إلّا نحن نعلمه، وأمّا المكفوف فهو الذي عند الله في أمّ الكتاب إذا خرج نفذ[٣].

أقول: فعلم من هذه الرواية والرواية السابقة أنّ لله علوماً ثلاثة: أحدها أنّه عين ذاته وهو لا نعرفه ولا يسلب عنه؛ لأنّ سلبه سلب الذات عن الذات، والقول بعدمه وحدوثه كفر؛ لاستلزامه بعدمه جهله وهو كفر وزندقة، وثانيها العلم المبذول لرسله وملائكته، وثالثها المكنون في أمّ الكتاب وهو اللوح المحفوظ أو القرآن أو الإمام عليه السلام لقوله ﴿وإنّه في أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم﴾[٤] أو المشيئة فإنّها أمّ الكتاب وأصله؛ لأنّه بهاء، وبديهي أنّ هذين العلمين غير الذات الأقدس؛ لأنّهما في الكتاب أو الصدور والذات الأقدس لا يكون في شيء.

ومنها عن الباقر عليه السلام قال: إنّ لله علمين: علم لا يعلمه إلّا هو، وعلم علّمه ملائكته ورسله؛ فما علّمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه[٥].

فعُلِمَ من هذا الخبر أيضاً أنّ العلم ثلاثة: علم ذاته، وعلم لا يعلمه إلّا هو، وعلم علّمه ملائكته ورسله.

---

١. الكافي ١٠ / ٢٥٥، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام يعلمون جمع العلوم...، ح ٢.
٢. الكافي ١ / ٢٥٥.
٣. الكافي ١ / ٢٥٥ و٢٥٦.
٤. الزخرف: ٤.
٥. الكافي ١ / ٢٥٦؛ بصائر الدرجات: ١٣١.

ومنها في «التوحيد» عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ لله علماً خاصّاً، وعلماً عامّاً، أمّا العلم الخاصّ فالعلم الذي لا يطّلع عليه ملائكته المقرّبون وأنبياؤه المرسلون، وأمّا علمه العامّ فإنّه علمه الذي اطّلع عليه ملائكته المقرّبون وأنبياؤه المرسلون»[1].

فعلم من هذا الخبر أيضاً أنّ العلم ثلاثة: علم عين ذاته، وعلم خاصّ وهو العلم الذي يعلم الأشياء قبل إيجادها كعلمه بعد إيجادها، وعلم بعد إيجادها، وهو على قسمين بدائي فهو أيضاً عنده، وقسم غير بدائي فهو مبذول على ملائكته ورسله وذلك هو العلم العامّ.

ومنها في «التوحيد»: إنّ لله علماً لا يعلمه غيره، وعلماً تعلمه ملائكته المقرّبون وأنبياؤه المرسلون [ونحن نعلمه][2].

ومنها في «التوحيد» و«العيون»: في احتجاجه عليه السلام مع سليمان المروزي: يا سليمان: إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: العلم علمان: [فـ]علم علّمه الله ملائكته ورسله، فما علّمه ملائكته ورسله، فإنّه يكون [و]لا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله؛ وعلم عنده مخزون لم يُطّلع عليه أحداً من خلقه يقدّم منه ما يشاء ويؤخّر [منه] ما يشاء، ويمحو [ما يشاء] ويُثبت [ما يشاء][3].

وعلم من هذا الخبر أيضاً أنّ العلم ثلاثة: علم عين ذاته وهو لم يبيّن هنا، وعلم علّمه ملائكته، وعلم مخزون عنده، وبديهي أنّه غير ذاته؛ لأنّه يقدّم منه ما يشاء ويؤخّر منه ما يشاء ويمحو منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء، ومعلوم بالبداهة أنّ التقدّم والتأخّر والمحو والإثبات إنّما هو في العلم الحدوثي لا في العلم القديمي الذاتي؛

١. كتاب التوحيد: ١٣٨؛ وفيه: «علمه الذي أطلَعَ عليه ملائكتَه المقرّبين وأنبياءَه المرسلين».
٢. كتاب التوحيد: ١٣٨.
٣. كتاب التوحيد: ٤٤٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ / ١٦١ و١٦٢.

فإنّه لا يتبدّل ولا يتغيّر؛ فإنّهما من آيات الحدوث، والأزل سبحانه منزّه عن ذلك.

ومنها في «التوحيد» عن الرضا عليه السلام، قال: [رويت عن أبي، قال: قال] أبو عبد الله عليه السلام: إنّ لله عزّ وجلّ علمين؛ علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلماً علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبيّك[١] يعلمونه[٢].

فعلم من هذا الخبر أنّ المكنون المخزون فيه البداء، وقد مرّ أنّه العلم الحادث والعلم المعلوم للملائكة والرسل وهو أيضاً علم حادث، وعلم آخر وهو عين الذات وهو لم يبيّنه هنا لظهوره في خبر آخر.

ومنها قوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾[٣]: إنّ الله حمل دينه وعلمه الماء[٤].

فعلم من هذا الخبر أنّ علمه المحمول على الماء غير ذاته سبحانه، وغير ذاته سبحانه حادث مخلوق.

ومنها قوله عليه السلام في خبر طويل أنّه قال الله تعالى للملائكة: هؤلاء ـ أي الأئمّة ـ حملة علمي وديني[٥].

ومنها قال عليه السلام: السماوات والأرض وما بينهما في الكرسي، (والكرسي في العرش)[٦]، والعرش في العلم الذي لا يقدر أحد قدره[٧].

---

١. في المصدر: «نبيّه» وفي العيون: «نبيّنا».
٢. كتاب التوحيد: ٤٤٣؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ / ١٦٠.
٣. هود: ٧.
٤. كتاب التوحيد: ٣١٩؛ الكافي ١ / ١٣٣.
٥. كتاب التوحيد: ٣١٩؛ الكافي ١ / ١٣٣.
٦. ما بين الهلالين ليس في المصدر.
٧. كتاب التوحيد: ٣٢٧ مع مغايرة.

ومنها في التوحيد: سئل عنه عليه السلام: ما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: ذلك في علمه وإحاطته وقدرته سواء[1]. وبديهي أنّ هذا العلم غير ذاته سبحانه.

ومنها فيه: أنّ يهودياً سأل عليّاً عليه السلام فقال: أخبرني عمّا ليس لله وعمّا ليس عند الله وعمّا لا يعلمه الله، قال [عليه السلام]: أمّا ما لا يعلمه الله [عزّ وجلّ] فذلك قولكم يا معشر اليهود: إنّ عُزيراً ابن الله والله لا يعلم له ولداً، وأمّا ما ليس لله، ليس لله شريك، وأمّا ما ليس عند الله، فليس عند الله ظلم للعباد؛ فقال اليهودي: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله[2].

ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال: العلم علم الله لا يعطيه إلّا لأوليائه[3].

فالعلم لو كان واحداً وهو عين الذات فكيف يعطيه لأوليائه؟ فبديهي أنّ المعطى للغير يكون غير المعطي؛ ليكون متعدياً عنه إلى غيره، وإلّا فلا يمكن التعدية عنه إلى غيره، وذلك بديهي. فالعلم المتعدي إلى الغير هو العلم الحادث الذي أحدثه بقدرته وأعطاه بفضله إلى مخلوقه من الملائكة والأنبياء والرسل، وبديهي أنّ العلم المُعطى إلى الغير غير ذاته، بل ذاته أحدثه وأوجده بفعله؛ فالعلم الحادث أثر فعله، وهذا الأثر الذي نسب إلى الفعل كيف يكون عين الذات الأقدس؟ فلا يقوله عاقل فضلاً عن العالم المحقّق.

فلا بدّ في تصحيح الآيات والأخبار والأدعية أن تقول: يكون العلم على قسمين: قسم عين ذاته، وقسم غير ذاته؛ بل خلق من مخلوقاته وموجوداته، أوجده وأحدثه

---

١. كتاب التوحيد: ٢٤٨.

٢. كتاب التوحيد: ٣٧٧.

٣. الأصول الأصيلة: ١٦٢.

ونسبه إلى نفسه وقال: علم الله؛ كما قال: بيت الله، فمن هنا قال: ولله علمان: قديم هو عين ذاته، وحادث هو أثر فعله، وذلك هو مقسوم بيننا؛ فلا تتوهّم أنّ العلم الذاتي الذي هو عين الذات منقسم إلى قسمين قديم وحادث؛ لأنّ ذلك باطل وفاسد وكفر عقلاً ونقلاً؛ فالقول بكون العلم قسماً واحداً وهو كونه عين الذات وكونه قديماً فقط فاسد [و]لا يمكن حينئذ تصحيح ما ذكر من الآيات والأخبار والأدعية؛ كما عرفت فافهم، ولا تكن بتقليد فاتبع بالدليل، ولا تقل شيئاً بلا دليل بهواء النفس فإنّ النفس لأمارة بالسوء.

فهذه هي الآيات والأخبار الدالّة على العلم الحادث وكون العلم علمين.

وأمّا الأدعية الدالّة على العلم الحادث والقديم فمنها: ما روي في «التوحيد» عن أبي علي القصّاب قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فقلت: الحمد لله منتهى علمه، فقال عليه السلام: لا تقل ذلك، فإنّه ليس لعلمه منتهى[1].

ومنها عن صفوان بن يحيى، [عن الكاهلي] قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في دعاء: الحمد الله منتهى علمه، فكتب عليه السلام إلي: لا تقولنّ منتهى علمه، ولكن قل منتهى رضاه[2].

فعلم أنّ المراد من العلم في الخبرين: العلم الذاتي القديم.

ومنها ما روي في مزار «البحار» و«تحفة الزائر» في الزيارة الأولى من زيارات خامس آل العباء قال عليه السلام: قل: لا إله إلّا الله في علمه منتهى علمه، ولا إله إلّا الله بعد علمه منتهى علمه، ولا إله إلّا الله مع علمه منتهى علمه، والحمد لله في علمه منتهى علمه، والحمد لله بعد علمه منتهى علمه، والحمد لله مع علمه منتهى علمه، وسبحان

---

١. كتاب التوحيد: ١٣٤.
٢. كتاب التوحيد: ١٣٤.

الله في علمه منتهى علمه، وسبحان الله بعد علمه منتهى علمه، وسبحان الله مع علمه منتهى علمه، الحديث[١].

فعلم من الأدعية أيضاً كون العلمين، وكونه حادثاً وقديماً؛ لأنّ الانتهاء والابتداء والبَعد والقبل إنّما هو لعلمه الحادث الجديد الذي خلقه بإرادته وإيجاده، ثمّ أعطاه إلى خلقه من الملائكة والأنبياء والرسل وغيرهم من الرعية، ففيه يصحّ الإحاطة وعدمها كما في قوله: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء﴾[٢] وفيه يصحّ قوله: «عمّا لا يعلمه الله»[٣]، وقوله عليه السلام: «حمّل علمه الماءَ»[٤]، وقوله عليه السلام: «اللّهمّ إنّي أسألك بعلمك بأنفذه وكلّ علمك نافذ»[٥]، فإنّ العلم الذي هو مشيئته وإرادته وقدرته وقضاؤه وإمضاؤه فهو أنفذ من علمه الذي أعطاه إلى رسله وملائكته، وعلمه الذي أعطاه لأنبيائه أنفذ من علمه الذي أعطاه لغيرهم، وعلمه الذي أعطاه لرسله أنفذ من علمه الذي أعطاه لأنبيائه، وعلمه الذي أعطاه لأُولي العزم منهم أنفذ من علمه الذي أعطاه لغير أولي العزم من الأنبياء والرسل، والعلم الذي أعطاه لمحمّد وآل [محمّد عليهم السلام] أنفذ من علمه الذي أعطاه لغيرهم عليهم السلام من آدم إلى خاتم عليهم السلام، لأنّ علم الأوّلين والآخرين من آدم إلى انقراض العالم كقطرة ساقطة في البحر عند علم محمّد وآل محمّد عليهم السلام.

والمراد من قوله: «حمّل علمه الماء» المراد من «الماء» حقيقة محمّد صلى الله عليه وآله فمن هنا قال عليه السلام: نحن علمه، وقال عليه السلام: وخزّان علمه، وقال عليه السلام: وخزنة علمه وعيبة علمه[٦]،

---

١. بحار الأنوار ١٠١ / ١٧٦؛ كامل الزيارات: ٣٩٩.
٢. البقرة: ٢٥٥.
٣. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ٥٠.
٤. كتاب التوحيد: ٣١٩.
٥. مرّ تخريجه.
٦. هذه الفقرات من زيارة الجامعة الكبيرة.

وقال عليه السلام: وعندنا علم الأوّلين والآخرين[١]، وقال عليه السلام: وعندهم عليهم السلام علم ما كان وما يكون[٢].

فبالجملة أنّ علم محمّد وآل محمّد عليهم السلام أنفذ من علم جميع المخلوقات، وعلمهم كلّي وكلّ، وعلم غيرهم عليهم السلام بالنسبة إلى علمهم عليهم السلام جزئي وجزءٌ؛ بل جزء من سبعين جزء من علمهم عليهم السلام، وعلمهم عليهم السلام كذلك بالنسبة إلى مقام الإمضاء، ومقام الإمضاء كذلك بالنسبة إلى مقام القضاء، ومقام القضاء كذلك بالنسبة إلى مقام القدر، ومقام القدر بالنسبة إلى مقام الارادة، ومقام الإرادة بالنسبة إلى مقام المشيئة، ومقام المشيئة بالنسبة إلى مقام العلم الذي قال فيه: «وبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة»[٣]، وإذا أراد قضى، وإذا قضى أمضى.

وإنّما قلنا بالنسبة إلى مقام العلم الذي قال فيه «وبعلمه كانت المشيئة» إلى آخره؛ لأنّ العلم الذي هو الذات الأقدس لا يتصوّر فيه الأنفذية وغير الأنفذية، والكلّية والجزئية؛ بل المتصوّر فيه جميع ذلك، هو العلم الحادث الذي خلقه وأوجده بإرادته؛ فأعطاه لخلقه من الملائكة والرسل وغيرهم، فحينئذ تفهم وتعرف معنى قوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء﴾[٤]، وحينئذ تفهم وتعرف معنى «الكلّية» و«الجزئية» التي في قوله: «وكلّ علمك نافذ»، وحينئذ تعرف معنى الأنفذية وغير الأنفذية في علمه سبحانه، وحينئذ تعرف معنى قولهم عليهم السلام «نحن علمه»، وقولهم عليهم السلام «وخزنة علمه».

---

١. كتاب التوحيد: ٣٠٥.
٢. الكافي ١ / ٢٤٠ مع مغايرة.
٣. الكافي ١ / ١٤٨؛ كتاب التوحيد: ٣٣٤.
٤. البقرة: ٢٥٥.

ثمّ إنّ علمه الذي في مقام الإمضاء أنفذ من جميع المقامات التي قبله، وهي المقامات الخمسة؛ لأنّ تلك المقامات الخمسة فيها جواز البداء بخلاف مقام الإمضاء فلا بداء فيه، فمقام الإمضاء أنفذ من غيره من المقامات الخمسة السابقة، وذلك المقام هو المسؤول به عن الله سبحانه في قوله: «اللّهمّ إنّي أسألك بعلمك بأنفذه وكلّ علمك نافذ».

فبالجملة النافذية والأنفذية في علمه تعالى بالنسبة إلى ما فوقه وما تحته، وبالنسبة إلى الأكملية والكاملية كما عرفت تفصيلاً، وكذلك الكلّية والجزئية والأقدمية والأسبقية، فهي أيضاً بالنسبة إلى ما فوق وما تحت كما عرفت آنفاً.

فبالجملة: المراد من العلم الأنفذ هو مقام الإمضاء، إن أُريد من العلم المشيئتي، فإنّه أنفذ من جميع مراتبه السابقة كما عرفت.

الثاني[1]: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم محمّد وآل محمّد عليهم السلام فإنّ علمهم عليهم السلام أنفذ من علوم غيرهم عليهم السلام كما عرفت.

الثالث: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم الرسل عليهم السلام فإنّ علمهم عليهم السلام أنفذ من علوم غيرهم من الأنبياء كما عرفت.

الرابع: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم الأنبياء عليهم السلام فإنّ علمهم عليهم السلام أنفذ من علوم غيرهم من الرعية كما عرفت.

الخامس: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم الأوصياء فإنّ علمهم عليهم السلام أنفذ من علوم غيرهم من الرعية كما عرفت.

السادس: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم العلماء الربانية فإنّ علمهم أنفذ من علوم غيرهم كما عرفت.

---

١. تقدّم ذكر الأوّل قبل صفحات.

وهكذا في الكلّية والجزئية والأكملية والأقدمية والأسبقية وكلّ ذلك بجميع أقسامها علم الله المعطى لخلقه لكنّ كلّاً بحسبه وبقدره وبقدر استعداده.

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى الأنفذية والكلّية والجزئية والبعدية والقبلية في علم الله، فتعرف معنى استطالته بقدرته، ومعنى الكلّية والجزئية في قدرته، فإنّ البحث المذكور في علمه وارد بعينه في قدرته أيضاً؛ لأنّ قدرته عين ذاته لا يتصوّر فيه الاستطالة والكلّية والجزئية، والجواب، الجواب المذكور في العلم بجميع أقسامه فافهم.

[أسرار أُخر في «بسم الله»]

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى «بسم» في «بسم الله»، وعرفت بعضاً من أسراره وإشاراته وتأويله وباطنه، فلك أيضاً أن تعرف من بعض أسراره؛ فاعلم أنّ «الميم»[1] كما عرفت بالنصّ الصريح أنّه إشارة إلى «ملكه» في رواية، وإلى «مجده» في رواية، فاعلم أنّ ملكه الأعلى والأقدم والأسبق هو العمق الأكبر وخزائن الإمكان؛ فمنه ما انزجر، ومنه ما لم ينزجر، فالنوع الأوّل مبذول لعباده، والنوع الثاني مختصّ به تعالى وهو العلم المكنون المخزون، وهو الملك الغيبي الذي لا سبيل إليه أحد، لأنّه لم ينزجر ولما ينزجر ولا ينزجر بعد ذلك أبداً، أو ينزجر ولكن فيه البداء، لأنّه لم ينجرّ إلى الإمضاء كما مرّ سابقاً.

ثمّ إنّ النوع الأوّل كما يعبّر عنه بالمبذول يعبّر عنه بالعامّ كما يعبّر عن الثاني بالخاصّ أيضاً؛ فالملك العامّ أعني الذي انزجر وخلق أو ينزجر بعد ذلك حتماً فلغيره إليه سبيل بالإلهام والوحي منه تعالى كما لأنبيائه ورسله، وذلك الملك وذلك

---

١. من هنا إلى «كما سيذكر إن شاء الله، ثمّ اعلم» من هامش النسخة.

العالم ليس فيه البداء كما مرّ.

فبالجملة هذين المِلكين له مجد وعظمة وجلال وجمال ووصف وآية ودليل لمعرفته بآثاره وبمفاعيله، فبعد حصول تلك المعرفة يعرف كلّ أنّه سبحانه ذو مجد وذو ملك وعظمة وجمال وجلال من غير سبيل له إلى معرفة ذاته وكنهه، وذلك قوله عليه السلام: والعجز عن معرفته كمال معرفته[1]، وقوله عليه السلام: وعجزت الأوهام عن معرفة كنه جمالك[2]، فمعرفة كنه جماله إذا لم يُعرف فكيف لنا معرفة كنه ذاته فافهم.

[سرّ تصدّر «الباء» في صدر البسملة]

ثمّ إنّ سرّ تصدّر «الباء» في صدر البسملة هو كمال خضوعه وتذلّله لربّه؛ لأنّ مخرجه الشفتين فعند خروجه عن مخرجه يميل الشفة العليا إلى الأسفل، فلتذلّله في صدره جعل مصدّراً في البسملة التي هي صدر كتاب الله وصدر جميع الكتب، وأيضاً إنّه للاستعانة فصدّر به للإشعار بأنّ اسمه سبحانه مستعان لجميع المستعينين، وملجأ لجميع اللائذين، فبخضوع «الباء» في مخرجه صار في أوّل البسملة، وصار مبدء الموجودات؛ كما في قوله «وظهرت الموجودات من «باء» بسم الله الرحمن الرحيم»[3].

وصارت «الباء» مقام الروح ومقام عليّ عليه السلام، كما صار «الألف» مقام العقل ومقام محمّد صلى الله عليه وآله وهو مقام الاستقامة التي أمر به بقوله عزّ وجلّ: ﴿استقم كما أمرت﴾[4] فهو المستقيم في أموره وشؤونه، فلذلك كان مقامه صلى الله عليه وآله مقام الألف، ومقام «الألف»

---

١. انظر الفتوحات المكّية ١ / ١٢٦، الباب الثامن في معرفته...

٢. بحار الأنوار: ٩٤ / ١٥٠، المناجاة الثانية عشر، مناجاة العارفين؛ وفيه «عجزت العقول» الدعاء، انظر الكافي ١ / ١٣٧، باب جوامع التوحيد، ح ١ و٢.

٣. المُجلي مرآة المنجلي لابن أبي جمهور: ٣٠٦.

٤. هود: ١١٢.

مقام محمّد ﷺ ومقام العقل، لاستقامته في أمور حسنة واقعية؛ كاستقامة «الألف».

و«الباء» رتبة ثانية من الحروف نيابة، وعليّ عليه السلام رتبة ثانية بعد محمّد ﷺ نيابة؛ فما فيه ﷺ فيه عليه السلام؛ كما أنّ جميع ما في «الألف» في «الباء» مع زيادة وصف الوصاية والنيابة فيه عليه السلام، و«الباء» مستحفظ لـ«الألف» وحافظاً له، و«الألف» سرّ «الباء» وأصله، و«الباء» فرعه اشتقّ منه، وكذلك فرعية عليّ عليه السلام من محمّد وانشقاقه عنه عليه السلام وحفظه له ولدينه بعده ﷺ، فهو الأصل الكريم وهذا الفرع القديم، و«الباء» فيه جميع كمالات «الألف»، وعليّ عليه السلام مجمع جميع كمالات محمّد ﷺ؛ فلذا كان هو بمنزلة نفسه ﷺ، ومحمّد ﷺ البسملة الحقيقية في الكتاب التكويني كما سيذكر إن شاء الله.

[تفسير «الرحمن» و«الرحيم» في البسملة]

ثمّ اعلم أنّ «بسم» ثلاثة أحرف وبعده أيضاً ثلاثة أسماء وهو «الله» و«الرحمان» و«الرحيم»، وهذه الأسماء الثلاثة مسبّبات لا الاسم وصفاته؛ لأنّ لفظ بسم إذا أضيف إلى «الله» فيراد منه الذات الأقدس، ويراد من الرحمان وصفه الرحمانية، ويراد من الرحيم وصفه الرحيمية، فالرحمان وصف الدنيوية كما أنّ الرحيم وصف الأخروية، بل وصفان لكليهما لقوله: «يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة»[1] ولقوله عليه السلام: «يا رحمان الدنيا والآخرة ورحيمهما»[2].

فبرحمانيته أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، وساق إلى كلّ ذي رزق رزقه في جميع العوالم، عالم الجبروت والملكوت والملك، فهو رحمان الدارين ورحمان الثقلين ورحمان

---

١. تفسير البغوي: ١ / ٣٨.

٢. الصحيفة السجادية ضمن دعاء: ٥٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ١٩؛ بحار الأنوار: ٨٨ / ١٣٠ و٩٤ / ١٧١.

العالَمين، فلذلك صار هو من الأسماء المختصّة به تعالى؛ لوجود معناه فيه فقط لا في غيره، فلا يطلق على غيره تعالى، بخلاف الرحيم فهو يطلق على غيره، فعند إطلاقه على غيره لزم أن يقال: عبد الرحمان، فإطلاقه إلى غيره تعالى بالإطلاق غير جائز، فالرحمان معناه البالغ في الرحمة غايتها، وليس أحد كذلك غيره تعالى فلزم اختصاصه به تعالى.

ثمّ إنّ الرحمة لغة رقّة القلب وإذا أطلق في الله أريد مجرّد الإحسان الذي غاية الرحمة، ففيه قيل: خذ الغايات واترك المبادئ[1]، وقال المبرّد وثعلب[2]: الرحمان لفظ سرياني، وأصله بالخاء المعجمة، وقال بعض: «الله» سرياني معرّب، وقال بعض: إنّه عبري، و«الرحمان» أي المحسن لجليل النعم في الدنيا، فلذلك قال في الدعاء: يا رحمان الدنيا ورحيم الآخرة، أو في كليهما كما قال في دعاء آخر: يا رحمان الدنيا والآخرة ورحيمهما[3].

ثمّ إنّ «الرحمان» لمّا كان من أسمائه المختصّة به تعالى قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿الرحمن علّم القرآن﴾[4] وقال علي بن إبراهيم أيضاً في تفسيره: الله عَلَّمَ محمّداً القرآن[5].

ثمّ إنّ قولنا: فبرحمانيته أعطى كلّ ذي حقّ حقّه وساق إلى كلّ ذي رزق رزقه،

---

١. انظر: تفسير البيضاوي: ١ / ٧.

٢. في النسخة: والتغلب.

٣. انظر الأقوال المختلفة فيه: مجمع البيان ١ ـ ٢ / ٩١؛ تفسير البيضاوي: ١ / ٧؛ مشرق الشمس للبهائي: ٣٩٤؛ العروة الوثقى في تفسير سورة الحمد للبهائي: ٩٤؛ لسان العرب: مادة «رحم»: ١٢ / ٢٣٠ ـ ٢٣٣.

٤. الرحمان: ١ و٢.

٥. تفسير القمي ٢ / ٣٤٣.

يعلم منه أنّ الرحمانية بمنزلة اليد له سبحانه، فالرحمانية يد الألوهية ويد الخلّاقية ويد الرزّاقية، وذلك قوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[١] فيداه سبحانه عبارة عن يدي الفضل والعدل، وبعبارة أخرى: عبارة عن يدي النعمة والنقمة، لأنّه ليس بجسم حتّى يكون له يد وجارحة خاصّة كما لنا ذلك، وبعبارة أخرى: عبارة عن يدي الرحمة والسخط، فالأوّل لمطيعه والثاني لعاصيه.

ثمّ إنّ «الرحمان» لمّا كان يطلق في جليل النعم وكبيرها فلذلك عقّبه بالرحيم لإدخال صغير نعمها فيها؛ لأنّه سبحانه ذو نعم كبيرة وصغيرة، لأنّه لا نعمة في الدنيا والآخرة إلّا وهي من فضله وإحسانه وجوده.

ثمّ إنّ نعمته الكبرى ونعمته الأصلية الأوّلية ونعمته العظمى الشديدة هو عليّ عليه السلام بعد محمّد صلى الله عليه وآله كما قال عليه السلام: «السلام على نعمة الله على الأبرار ونقمته على الفجّار»[٢]، فولايته عليه السلام وولاية أولاده الأحد عشر المعصومين عليهم السلام نعمة الله على الأبرار، وبغضه وبغضهم نقمة على الفجّار، فهم عليهم السلام نعمته الأصلية الأولية، لأنّهم المخلوقون الأوّلون، وجميع النعم الإلهية وصلت إلى العباد كلّهم بمحمّد وآله عليهم السلام؛ لأنّهم عليهم السلام واسطة الفيوضات الإلهية كما بيّناه في كتابنا الموسوم بـ«المجرّدات» مشروحاً فارجع ثمّة.

ثمّ إنّك إذا عرفت تفسير الوصفين وهما «الرحمان والرحيم»، فلك أن تعرف لفظ الجلالة أيضاً، ولكنّه لمّا بيّناه تفصيلاً في تفسير سورة فاتحة الكتاب في رسالة أخرى موسومة بـ«أنيس العابدين»، فجعلنا بيانه موكولة إلى هناك فارجع ثمّة، فإنّ ثمّة قد بيّن كونه علماً أو مفهوماً كلّياً، أو كونه لا علماً ولا مفهوماً كلّياً كما هو المختار عندي، كما سيذكر في تفسير قوله: ﴿الله الصمد﴾ إن شاء الله.

---

١. المائدة: ٦٤.

٢. المزار الكبير: ٢١٧.

ثمّ إنّ تقديم صفة الرحمان على الرحيم لكونه أبلغ منه، ولكـونه مـناسباً للـدنيا وكون الرحيم مناسباً للآخرة، ولكون الرحمان كالعَلم له سبحانه مثل سـابقه أعـني لفظ «الله»، أو لكونه من الأسماء المخـتصّة به تعالى فيناسب تـعقّبه بـلفظ «الله» كـما يناسب تعقّب «الرحمان» بـ«الرحيم»، فمقتضى الواقع هو ما ذكـر مـن تـقديم لفـظ الجلالة، ثمّ تعقيبه بلفظ «الرحمـان»، ثمّ تعقيبه بلفظ «الرحـيم»، فـافهم السرّ وهـو توافق الظاهر بالواقع وتوافق الكتب به وتوافق الكتاب الظاهر بالكتاب الواقع وهو اللوح المحفوظ.

وأمّا ذكر فضيلة البسملة فهو أيـضاً مـوكول إلى كـتابنا المـوسوم بـ«خـلاصة التفاسير» في تفسير القرآن فارجع ثمّة فإنّه يشبعك، فإنّ هنا لا يسع ذلك.

[محمد صلى الله عليه وآله بسملة الكتاب التكويني والتدويني]

فاعلم أنّ البسملة مفتتح الكتاب التدويني ومحمّد صلى الله عليه وآله بسملة الكتاب التكويني؛ لأنّه صلى الله عليه وآله أوّل ما خلقه الله، وبه جميع ما خلقه الله؛ لقوله: «لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك»[1] ومنه جميع ما خلقه الله من الأنوار أي مـن شـعاع نـوره؛ لقـوله عليه السلام: «الأنوار كلّها من نوري ومن نورك يا عليّ»[2]، ولخبر ابن مسعود: «إنّ الله خلق من نور محمّد صلى الله عليه وآله العرش ومن نور عليّ عليه السلام السماوات والأرض ومن نور الحسن عليه السلام اللوح والقلم ومن نور الحسين الجنّة والحور والقصور وأضاءت بنور فاطمة عليها السلام السماوات

١. إعانة الطالبين ١ / ١٣؛ مناقب آل أبي طالب لابن شهراشوب: ١ / ٢٧١؛ ألقـاب الرسـول (من قدماء المحدثين): ٩؛ بحار الأنوار: ١٥ / ٢٨.

٢. انظر بحار الأنوار ٣٥ / ٢٩ نقلاً عن كنز جامع الفوائد؛ حلية الأبرار ٢ / ١٢؛ مدينة المعاجز ٢ / ٣٦٩.

والأرض»[١].

ومحمّد ﷺ بسملة الكتاب التدويني لأنّه ﷺ سبب نزوله وسبب إيجاده لكونه له وكونه كتابه ﷺ فهو ﷺ البسملة الحقيقية في الكتاب التكويني والتدويني؛ فبه ﷺ يُفتَح هذان وبه يُختَم هذان، أمّا الفتح فقد عرفت، وأمّا الختم فإنّه إذا ختم زمان آل محمّد عليهم السلام عن الزمان يختم الزمان عن الزمان وينقرض وينهدم.

[تفسير «الباء» و«النقطة» في البسملة]

فالبسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، فهي محتوية لجميع القرآن، والقرآن محتوية لجميع الكتب السماوية، و«الباء» محتوية لجميع ما في البسملة، والنقطة محتوية لجميع ما في «الباء»، وعلي عليه السلام محتوٍ لجميع ما في النقطة؛ فلذا قال عليه السلام: «أنا النقطة تحت الباء»[٢]، أي في سرّها وغيبها؛ فما هو محجوب ومخفي فيها فهو محجوب ومستتر فيه عليه السلام، فالمراد من التحت السرّ والغيب؛ فما خفي في «الباء» من القرآن والكتب والعلوم فهو مختفٍ في النقطة؛ وهي مختفية فيه عليه السلام؛ لكونها سرّ «الباء» ونفسها؛ لكونها بها ـ أي بالنقطة ـ وكون النقطة به عليه السلام؛ لكونها متقوّمة به عليه السلام كما أنّ «الباء» متقوّمة بالنقطة؛ لكونها أصلاً لها كما هو أصل للنقطة، لوجودها وقوامها وقيامها به عليه السلام.

والمراد من النقطة، النقطة الظاهرية والنقطة الباطنية، وهي نقطة الوجود ونقطة الأنوار؛ فالأنوار كلّها طالعة من هذه النقطة النورانية الأصلية، فحروف الكون

---

١. انظر: إرشاد القلوب ٢ / ٤٠٣؛ بحار الأنوار: ٢٥ / ١٦ و٤٣ / ١٧.

٢. إحقاق الحقّ: ٧ / ٦٠٨ نقلاً عن الدرّ المنظّم؛ ينابيع المودّة: ١ / ٢١٢ و٣ / ٢١٢؛ مشارق الأنوار: ٢١.

والتكوين من هذه النقطة الأصلية وبها ولها وإليها، لقوله عليه السلام: «وإياب الخلق إليكم وحسابهم عليكم»[١]، كما أنّ حروف التدوين من هذه النقطة التدوينية لكونها كلّها متقوّمة بالنقطة فهي سرّ الحروف وأصلها، وهي قلبها وحافظها ومديرها ومبدؤها ومصدرها، وكلّها متقوّمة بها قوام الجسد، وقيامها بالقلب؛ فكما أنّ القلب سرّ الجسد فكذلك النقطة سرّ الحروف وقلبها ومدارها وقوامها، وسائر الحروف بمنزلة الجسد لها، فهي في سرّها دائرة معها في لبّها. وغيبها، سائرة فيها وسارية فيها؛ لأنّ كلّ حرف أوّلها وأصلها النقطة، ثمّ تتكيّف بكيفية سائر الحروف، وتتلبّس بلباسها من الاستقامة والاعوجاج والطول والقصر وغيرها.

ثمّ إنّ ذلك بيان تقوّم الحروف بالنقطة، لا بيان [ال]حروف الكونية بالنقطة التكوينية والكونية العلوية عليه السلام بأن تتوهّم أنّ نور عليّ عليه السلام كذلك دائر بغيره عليه السلام وسار إليه وسائر به، نعوذ بالله من هذه العقيدة الفاسدة والآراء الكاسدة، فإنّها كفر وزندقة؛ بل الخلق خُلِقَ من شعاع نورهم وفاضل طينتهم عليهم السلام؛ كما هو المروي عنهم عليهم السلام في الأخبار المستفيضة، منها قوله عليه السلام: «شيعتنا [منّا]، خلقـ[وا] من فاضل طينتنا»[٢]، والمراد من فاضل طينتهم شعاعهم عليهم السلام.

ثمّ إنّ النقطة هي القلب المتقوّم بها الحروف، لأنّها سرّها وغيبها ولبّها وأصلها؛ كما عرفت، وهذا السرّ والغيب يعبّر عنه بالتحت، فقوله عليه السلام: «أنا النقطة تحت الباء» أي: في سرّها وحقيقتها وأصلها، لأنّ أصل «الباء» وسرّها وغيبها وأصلها موجودة بالنقطة التي وجدت من شعاع نوره عليه السلام، لا أنّ المراد من قوله عليه السلام من تحتها تحتيه الظاهرة لـ«الباء»، بأنّها جعلت تحت «الباء» للتميّز بينها وبين «التاء» و«الثاء»،

١. من الزيارة الجامعة؛ من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٦١٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ٣٠٦.
٢. بحار الأنوار: ٥٣ / ٣٠٣.

لأنّها بهذا الاعتبار فرع بالنسبة إلى «الباء»، و«الباء» أصل كما لا يخفى، فالمراد من تحتها كونها سرّها وأصلها وحقيقتها وما به قوامها لا ما به تميّزها؛ لما عرفت من كونها حينئذ فرعاً لا أصلاً.

ثمّ إنّ هذه النقطة الخطّية كما هي سرّ «الباء» أي ما به قوامها ظهوراً ووجوداً وتمامية كذلك أنّها أي النقطة العلوية عليه السلام سرّ المشيئة ظهوراً لا قواماً، ثمّ إنّ مَثَلَ كونها سرّاً لها ظهوراً لا قواماً، كسرّ الولد للوالد، فإنّ ظهور الوالد بالولد؛ ولكنّ قوام الولد ووجوده بالوالد، وكظهور الانكسار بالكسر، فقيام النقطة بالمشيئة قيام صدور لا قيام ركني، وقيام المشيئة بالنقطة قيام ظهوري؛ كظهور الوالد بالولد والكسر بالانكسار.

فبالجملة أنّ النقطة سرّ المشيئة بالمعنى المذكور، أي القيام الظهوري والسرّ الظهوري، وأنّها حقيقة الألف المعبّر عنها بالاختراع الأوّل، وبعبارة أنّها حقيقة الاختراع الأوّل المعبّر عنه بالألف، أي هو حاملها وحافظها، وأنّها مقام البساطة والوحدة، وقد يعبّر عنها بالكاف في «كن» والكاف في ﴿كهيعص﴾، وأيضاً أنّها أي النقطة تمام كلمة «كن»؛ أي سبب تمامية كلمة «كن» لأنّها مادام لم يتمّ لم يوجد النقطة؛ فوجودها دليل على تماميتها؛ لأنّها أثرها الأوّل وأنّها محلّ تأثيرها وهي مَظهرَها ومُظهِرها، فلا تعجب من ذلك أنّ النقطة علّة وسبب لوجود كلمة «كن» المعبّر عنها بالمشيئة، وكلمة «كن» علّة وسبب لوجود النقطة.

وتوضيحه أنّ الله سبحانه خلق المشيئة لأجل خلق النقطة المحمّدية والعلوية بها، ثمّ إنّه سبحانه إذا خلقها أي المشيئة فخلق بها أي بالمشيئة هاتين النقطتين الشريفتين لا من شيء، فهاتين النقطتين علّة العلل، ونور الأنوار، وعلّة غائية لكلّ شيء أي

لوجوده وإيجاده، لقوله: لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك[1]؛ من جملة الأفلاك المشيئة فإنّها فَلَك الأفلاك وأعلاها، فلولا الحقيقة المحمّدية ﷺ لما خلق الله سبحانه المشيئة، فالغرض من إيجادها إيجاد تلك الحقيقة العالية، وبيانها التفصيلي في كتابنا الموسوم بـ«المجرّدات» فارجع.

ثمّ إنّ الكتب كلّها في القرآن؛ والقرآن كلّه في البسملة كما مرّ ذلك، لأنّ لفظ الجلالة مقام الحقّ والواجب لا غير، ولفظة «بسم» مقام الخلق لا غير، لأنّه الاستعانة للخلق منه تعالى كما مرّ، و«الرحمان الرحيم» مقام الحقّ والخلق معاً، لأنّ الرحمان له جنبتان: جنبة إعطاء الرزق والرازقية وهي مختصّة بالله، وبذلك أشار بقوله عليه السلام: «يا من استوى برحمانيته على العرش وغاب العرش في رحمانيته كما غاب العوالم في عرشه»[2] الدعاء، وجنبة أخذ الرزق والمرزوقية وهي مختصّة بالخلق، وعلى هذا القياس اسم الرحيم، فالرحمة من الله والمرحومية من الخلق.

فإذا عرفت ذلك تعرف أنّ القرآن كلّه في البسملة، لأنّ القرآن كلّه يدور على ثلاثة أمور: إمّا بيان صفة الحقّ، وإمّا بيان صفة الخلق، وإمّا كيفية ربط الحقّ على الخلق، وبيان إيجادهم وخلقهم وبيان إعطائه الرزق لهم وبيان ما به نجاتهم وهلاكهم، وذلك كلّه مندرج[3] في البسملة كما عرفت.

---

١. رسائل الكركي ٣ / ١٦٢؛ بحار الأنوار ٨٤ / ١٩٩ و٣٤٤؛ إعانة الطالبين ١ / ١٣؛ ألقاب الرسول وعترته: ص ٩؛ مناقب ابن شهرآشوب ١ / ١٨٦؛ بحار الأنوار ١٦ / ٤٠٦ و٥٤ / ١٩٩ و١٥ / ٢٨؛ تذكرة الموضوعات: ص ٨٦؛ كشف الخفاء ٢ / ١٦٤.

٢. لم أعثر عليه.

٣. في النسخة: مندرجة.

[جامعية البسملة وسرّها]

ثمّ إنّ البسملة في العدد المكتوبي تسعة عشر واستنطاقها واحد، وهو الأصل المقوّم للأعداد والوجودات الكونية، وهو الاسم «القيّوم»، وإنّها في العدد الملفوظي ثمانية عشر واستنطاقها اسم «الحيّ» فاستخرج منها الاسم الأعظم «الحيّ القيّوم» كما هو المروي من أنّ الاسم الأعظم هو «الحيّ القيّوم»[١]، وهو أصل الأسماء.

فإذا كانت كذلك علم أنّ البسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، وعلم أنّ البسملة جامعة لجميع مراتب الوجودات والموجودات.

أمّا الوجودات فلأنّ «الباء» كانت إشارة بالبهاء وهو عبارة عن مراتب المشيئة التي هي الوجودات الأوّلية كما مرّ.

أمّا الموجودات فلأنّ «الباء» إشارة إلى المفعولات والموجودات العقلية، و«السين» إشارة إلى الموجودات النفسية، و«الميم» إشارة إلى الموجودات الجسمانية.

وعلم أنّ البسملة جامعة لأصل الأسماء العظام الإلهية، ومتضمّنة لجميع الكتب السماوية، ومشتملة لجميع النسب الإلهية، فإنّ الله عزّ وجلّ هو المنسوب والألوهية نسبته، والباء مظهَرُها ومحلّها وصورتها ومُظهِرُها، فلذا كانت «الباء» إشارة إلى بهاء الله وضيائه، وكان بهاء الله وضياؤه كناية عن أمر الله المفعولي الأوّلي كما مرّ.

و«الرحمان» سبحانه هو المنسوب، والرحمانية نسبته وهي الرحمة التي وسعت كلّ شيء، و«السين» محلّها ومَظهَرها ومُظهِرها وصورتها؛ فلذا كانت «السين» إشارة إلى سناء الله ونوره، وكان سناء الله ونوره كناية عن النفس الكلّية.

و«الرحيم» عزّ وجلّ هو المنسوب، والرحيمية نسبة وهي الرحمة المكتوبة والرحمة

---

١. المصباح للكفعمي: ٣٠٦.

الخاصّة للمؤمنين، و«الميم» محلّها ومَظهَرُها ومُظهِرها وصورتها، فلذا كانت «الميم» إشارة إلى ملك الله ومجده، وكان ملكه ومجده كناية عن الجسم الكلّ.

فبالجملة «الباء» صورة الألوهية التي هي صفة الله ووصفه سبحانه، وهي الجامعة لصفات القدس وهو كالسبحان، ولصفات القدّوس والعزيز والعليّ وما أشبه ذلك، ولصفات الإضافة كالسميع والبصير، ولصفات الخلق كالخالقية والرازقية والإعطاء.

و«السين» صورة الرحمانية التي هي صفة الرحمان تعالى وهي الجامعة لصفات الإضافة وصفات الخلق كليهما.

و«الميم» صورة الرحيمية التي هي صفة الرحيم عزّ وجلّ، وهي الجامعة لصفات الخلق والعفو والرحمة؛ فهو سبحانه وصف نفسه لعباده، وتعرَّف لهم بنسبته وصفته في كلمته الجامعة لجميع نسبه وصفاته، وهي قوله ـ الموجز بكمال الإيجاز ـ: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾، فإنّ «بسم» فيه إشارة إلى صفاته الجبروتية والملكوتية والملكية، فإنّ «الباء» كانت إشارة إلى بهائه وهو المفعولات العقلية، و«السين» كانت إشارة إلى سنائه وهو المفعولات الروحية والنفسية، و[«الميم» كانت إشارة][1] إلى ملكه ومجده وهو المفعولات الناسوتية، و«الألف» المندرجة إشارة إلى اختفاء ذاته المختفية المحجوبة في العوالم كلّها سرمداً ودهراً وزماناً، والخطّ المبسوط في «بسم» إشارة بمدّه إلى مدّ ودوام ملكه تعالى، و«الألفين» المختفيتين في «الرحمن والرحيم» إشارتان إلى اختفاء نهاية رحمانيته ورحيميته على عباده في الدارين: الدنيا والآخرة؛ كما أنّ «الألف» المختفية في «الله» إشارة إلى اختفاء كنهه واحتجاب ذاته سبحانه عن الأبصار والأفهام والعقول.

---

١. من هامشه.

[سرّ تقديم لفظ «اسم» عن لفظ «الله»]

ثمّ إنّ تقديم لفظ «اسم» عن لفظ «الله» للإشارة إلى أنّ الدالّ عليه تعالى اسمه ووصفه وآثاره وآياته، وللإعلام على أنّ الداخلة في الأشياء اسمه لا ذاته فالأشياء كلّها باسمه ومن اسمه وفي اسمه وإلى اسمه، واسمه الأعظم مشيئته وفعله وإيجاده تعالى.

ثمّ إنّ اُلوهيته في العوالم كلّها فإنّ الخلق في جميع العوالم واله وحيران في فهم ذاته ومتحيّر في إدراك كنهه؛ فلذلك سمّى الله سبحانه ذاته بـ«الله» لأنّه مشتقّ من أَلَهَ يَأله، بمعنى تحيّر لتحيّر العقول في ذاته سبحانه، وكذلك اُلوهيته تعالى فكما لا يدرك ذاته وكذلك لا يدرك اُلوهيته وكذلك رحمانيّته وكذلك رحيميته وكذلك اسمه الأعظم وكذلك فعله الأكبر يعني مشيئته وإرادته وقدرته وقضائه.

ثمّ إنّ رحمانيته في العوالم كلّها ورحيميته في الزمان أظهر وفي الآخرة أشدّ كما أنّ اُلوهيته فيها أكبر وأعظم لظهور أعظم آثارها فيها وبروز أكبر نعمه وآياته فيها.

[«الباء» في «بسم الله» صار من الاسم الأعظم]

ثمّ إنّ «الباء» في «بسم الله» صار من الاسم الأعظم بسبب المجاورة بالاسم كما في الدعاء: «أسألك باسمك بسم الله الرحمن الرحيم»[1]. فلذلك لم يقل «أسألك اسمك»، ولم يُسقطها عن البسملة؛ فالويل ثمّ الويل لحالنا فإنّا لم نكن متأثراً بجوار اسمه؛ فضلاً أن نكون مؤثّراً وفعّالاً، وكما في قول الرضا عليه السلام: «إنّ بسم الله الرحمن الرحيم أقرب

---

١. المقنعة للمفيد: ٣٣٨؛ مصباح المتهجّد للطوسي: ٣٣٨ و٦١٤ و٦٣٨٤ الصحيفة السجادية: ٣٣٩؛ الإقبال ١ / ٢٠٦ و٣٦٢ و٣٧١ و٣٧٨ و٣٨٩ و٣٩٤؛ بحار الأنوار ٩٨ / ٥٣.

إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها»[١].

فـ«الباء» بالجوار باسمه تعالى صار الاستعانة، وأخذ الصدارة، واكتسب السببية، وصار مُقسماً به، وصار مؤثّراً مع حرفيته في الاسمُ الذي أقوى منه بمراتب، وصار عاملاً فيه ومقلّباً لأحواله.

ثمّ اعلم أنّ كمال «الباء» ذلك إنّما هو بجوار الجوار، وبواسطة الجوار المتوسّط بينها وبين لفظ «الله»، وهو لفظ الاسم الفاصل بينها وبين اسم «الله»؛ فالمتأثّر بجوار الجوار إذا كان كذلك فالمتأثّر بالجوار كيف يكون؟ فترى أنّه صار متبرّكاً به؛ فإذا تلبّست بالاسم تصير متبرّكاً به ومتيمّناً به، ويتمّ به أمرك الذي شرعتَ به، وإذا لم تتلبّس به أي بلفظ الاسم لم تصر متبرّكاً ومتيمّناً ولم يتمّ أمرك الشاغل به؛ فيكون أبتر، وذلك قوله عليه السلام: «كلّ أمر ذي بال لم يبدء ببسم الله فهو أبتر»[٢].

فبالجملة إنّ من عظمة الله وكبريائه وجلاله أنّ المجاور باسمه وهو لفظ الاسم له جلاله ما لا كلام، والمجاور بمجاوره أيضاً [له] جلال وتأثير ما لا غبار؛ فالويل ثمّ الويل لحالنا أنّا لا نُعَدَّ من المجاورين، ولا من مجاور المجاورين؛ فنحن أقلّ من الألفاظ الاسمية والألفاظ الحرفية؛ بل من الخطوط الكتبية حيث إنّ «الباء» مع مجاورته بـ«اسم» ومجاورة «اسم» بـ«الله» لا يجوز المسّ به بغير طهارة عن الخبث، فكيف أنت؟ وليس لك ذلك أبداً؛ لأنّه بمجاورته صار أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، كما هو صريح النصّ[٣].

---

١. مرّ تخريجها.

٢. الكشّاف ٢ / ٣.

٣. مرّ تخريجها.

[بيان تشبيه البسملة في أقربيتها باسم الأعظم]

ثمّ اعلم أنّ هاهنا تمثيل وتشبيه هيئة على هيئة؛ وهو أنّ البسملة اسمها اللفظي بمنزلة سواد العين، واسمها المعنوي بمنزلة بياض العين؛ لأنّ السواد بالكثرة والتركيب، والكثرة والتركيب إنّما هو في اللفظ لا المعنى، والبياض بالبساطة وعدم الكثرة والبساطة في المعنى لا في اللفظ أقرب إلى المعنى، فالسواد الذي في الظاهر أقرب إلى المعنى البسيط الذي في الباطن؛ كما أنّ سواد العين أقرب إلى بياضها، فالبسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها أي سواد البسملة، وظاهرها أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، وأمّا بياض البسملة ـ الذي هو باطنها ـ فهو عين الاسم الأعظم فلذلك قال عليه السلام في إفادة الأقربية: «من سواد العين إلى بياضها» ولم يقل من بياض العين إلى سوادها؛ لأنّ في بياض البسملة عين الاسم فلا يصحّ فيه لحاظ التغاير حتّى يتصوّر الأقربية.

فالتغاير بين البسملة وبين الاسم الأعظم إنّما هو في ظاهرها الذي هو سوادها الذي أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها؛ فالتمثيل حينئذ بين السوادين هما سواد البسملة وظاهرها وسواد العين وباطنها؛ فظاهر البسملة مثل باطن العين في النورانية وظاهرها أقرب إلى الاسم الأعظم الذي في باطنها من سواد العين إلى باطنها، فجعل ظاهر البسملة بمنزلة سواد العين وباطنها في التأثير والحكم، وتقريب البعيد، وتسهيل العسير، والأشرفية عن جميع البدن، والأنورية عن كلّه، والألطفية عن الجميع، والإحاطة عليه وعلى غيره، واحتياج غيرها إليها، وتأثير غيرها، وعمل جميع ما سواها منوطاً إليها؛ فلذلك قال عليه السلام: «إنّ البسملة أقرب إلى

الاسم من سواد العين إلى بياضها»[١]، أي لا واسطة بين البسملة والاسم الأعظم أي بين ظاهرها وبينه لأنّه لا واسطة بين اللفظ والمعنى لأنّ الألفاظ قوالب المعاني ولا واسطة بينهما جدّاً لأنّ باطنها عينه كما مرّ.

فإذا عرفت ذلك تعرف أقربية ظاهر البسملة بالاسم الأعظم أي ظاهرها بباطنها، ولفظها بمعناها، فإنّ بين اللفظ والمعنى ليس بحجاب جدّاً بخلاف سواد العين وبياضها فإنّ بينهما حجاب وستر رقيق يحفظ عن الخلط بينهما بخلاف اللفظ والمعنى، وبخلاف ظاهر البسملة وباطنها.

ثمّ إنّك إذا تعمّقت في ما ذكرناه تعرف أسرار قوله عليه السلام: «إنّ البسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها»، وتعرف أسرار التمثيل ووجه التمثيل ومعنى التمثيل، وتفهم معنى الحديث، ولعمري إلى الآن ما عرفتَ وما عرفت واحداً من تلك الأسرار المستسرّة المحجوبة؛ فبتوسّل الأئمّة الأطهار كشف لنا القناع فكشفت لك ذلك لاستدعاء الاستغفار عن ربّنا العليّ العظيم في حقّي وحقّك ليغفر لي ولك بفضله وجوده.

[أركان اسم الأعظم والبسملة]

وأيضاً إنّ الاسم الأعظم له أركان أربعة: توحيد الحقّ والإقرار بالنبوّة والولاية والإطاعة كما روي عن الكاظم عليه السلام قال: «فالأوّل لا إله إلّا الله، والثاني محمّد رسول الله والثالث نحن والرابع شيعتنا»[٢].

فـ[الأوّل] «لا إله إلّا الله» توحيد الحقّ، وتوحيد الحقّ له أيضاً أركان أربعة:

---

١. مرّ تخريجه.

٢. الكافي ١ / ٤٨٣ باب مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، ح ٥ مع اختلاف لفظي.

توحيده في ذاته، كما قال تعالى: ﴿لا تتخذوا إلهين اثنين﴾ من دون الله ﴿إنّما هو إلهٌ واحد﴾[١].

وتوحيده في صفاته كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[٢].

وتوحيده في أفعاله كما قال تعالى: ﴿الله الذي خلقكم ثمّ رزقكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عمّا يشركون﴾[٣].

وتوحيده في عبادته كما في قوله تعالى: ﴿فمن كان يرجوا لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً﴾[٤].

و [الثاني] «محمّد رسول الله»: الإقرار بالنبوّة.

والثالث قوله: «نحن» وهو الإقرار بالولاية.

والرابع قوله عليه السلام: «شيعتنا» وهو الإقرار والإطاعة لله ولرسوله.

والبسملة كذلك، فالأوّل هو «الله»؛ والثاني «الرحمن»؛ والثالث «الرحيم»، والرابع «بسم».

وقيل: الاسم الأعظم له أربعة أركان: [الأوّل] التوحيد الحقّ، والثاني: القائم به، والثالث: الحافظ له، والرابع: [القائم] فيه، فالأوّل: هو «الله»، والثاني: «الرحمن»، والثالث: «الرحيم»، والرابع: «بسم».

. أقول: قوله «التوحيد الحقّ» وهو عبارة عن الله، وقوله «والثاني هو القائم به» أي القائم بالتوحيد أو المقيم للتوحيد وكلاهما عبارة عن محمّد الرسول، قوله: «والثالث

---

١. النحل: ٥١.

٢. الشورى: ١١.

٣. الروم: ٤٠.

٤. الكهف: ١١٠.

الحافظ له» أي الحافظ للتوحيد والرسالة وهو عبارة عن عليّ الوليّ عليه السلام، قوله «والرابع القائم فيه» أي: الركن الرابع ما فيه التوحيد والرسالة والولاية وهو بسم، لأنّ كلّ ذلك مندرجة في بسم، لأنّ بسم اسم لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة مسبّبات للفظ بسم كما مرّ.

فبالجملة: الرابع بالنسبة إلى البسملة هو «بسم» لما عرفت، وبالنسبة إلى قوله عليه السلام «والرابع شيعتنا» هو شيعتهم، لأنّ الشيعة ما يقوم بهم التوحيد والرسالة والولاية، فهم ما فيه الكلّ.

ثمّ إنّ الأركان الأربعة للبسملة لكلّ واحد منها ظهور، فالأوّل ظاهر بالأُلوهية، والثاني ظاهر بالرحمانية، والثالث ظاهر بالرحيمية، [و]الرابع ظاهر ببسم أي بالاسمية، أي جعل بسم اسماً للأسماء الثلاثة وهي مسميات له كما مرّ، فالبسملة بأركانها الأربعة عبارة عن الاسم والمسمّى، وكلاهما وصفان واسمان لمسمّى آخر وهو الذات الحقّ سبحانه؛ فظهور الحقّ ظهور بالوصف والاسم لا بذاته وكنهه، ومن جملة وصفه واسمه سبحانه البسملة المتضمّنة للاسم الأعظم؛ فظهوره تعالى بها ظهور بالاسم؛ وبل بالاسم الأعظم؛ فهي والاسم الأعظم مُظهِرُه تعالى ومَظهَرٌ له، وليس له مَظهرٌ أعظم من الأعظم، وأعظم الأعظم مشيئته، والأعظم هو محمّد وآل محمّد عليهم السلام.

وذلك قوله عليه السلام: «وأيّ آية أكبر منّي؟ وأيّ اسم أعظم منّي؟»[1]، فهم عليهم السلام مُظهِر ومَظهَر له تعالى كما هو مُظهِر ومَظهَرٌ له وكما أنّ البسملة كذلك.

وقوله عليه السلام: اللّهمّ إنّي أسألك باسمك الأعظم الأعظم الأعظم[2]، فالأعظم الأوّل: هو المشيئة؛ والثاني محلّها ومقرّها وهو محمّد صلى الله عليه وآله؛ والثالث مَظهَرها ومحلّها الثاني،

١. المناقب لابن شهرآشوب ٢ / ٢٩٤؛ تفسير القمي ١ / ٣٠٩ و٢ / ٤٠١ مع مغايرة.
٢. بحار الأنوار ١٠٠ / ١٤٨.

ويجوز عكسها بأن يكون الأعظم الثالث المشيئة، والثاني محلّها، والأوّل مظهرها، والأوّل باعتبار النزول والثاني باعتبار الصعود، ويجوز أن يكون الأعظم الثالث بالنسبة إلى العوالم الثلاث؛ فالأوّل في الجبروت والثاني في الملكوت والثالث في الملك، أو الأوّل في العقول والثاني في النفوس والثالث في الأجسام، ويجوز أن يكون الأعظم الأوّل البسملة كما قال عليه السلام: «اللّهمّ إنّي أسألك باسمك الأعظم بسم الله الرحمن الرحيم»[١]، والثاني المشيئة والثالث محلّها، ويجوز أن يكون الأعظم الأوّل المشيئة، والثاني القدر، والثالث القضاء.

[أشرف الأكوان الاسم الأعظم]

ثمّ اعلم أنّ الأكوان لها مراتب فأشرفها مناراً ومرتبة الاسم الأعظم بمراتبها الثلاثة، ثمّ إنّ الكتاب التكويني لمّا كان مبدؤه ومفتتحه هو الاسم الأعظم أعني الأعظم الأوّل أو الأعظم الثاني؛ لقوله عليه السلام: «أوّل ما خلق نوري»[٢]؛ فلوفق الكتابين صار مفتتح الكتاب التدويني أيضاً هو الاسم الأعظم؛ فالاسم الأعظم له علّية في الكتابين الكتاب التكويني والكتاب التدويني.

فبالجملة إنّ أشرف الأكوان الاسم الأعظم لعلّيته وتوقّف غيره عليه؛ فصار أوّل الموجودات فيها هو الاسم الأعظم؛ في الكتاب التكويني هو المشيئة، وفي التدويني بسم الله الرحمن الرحيم؛ فهي روح الكتاب التدويني وقُطبه؛ كما أنّ القرآن روح الكتب السماوية وقطبها؛ فهي كلمة الافتتاح والاختتام؛ منه افتتح الكتب وبه اختتم

---

١. مرّ تخريجه.

٢. مرّ تخريجه.

كما أنّ صاحبها كذلك؛ به افتتح الإيجاد والوجود والموجود وبه اختتم؛ فلهما[١] العلّية فيهما أي في افتتاح العالم واختتامه، وهي كلمة جامعة لجميع نسب الربّ[٢]، فلذا نسب بها نفسه للعارفين، وعرّف بها ذاته للسائلين الذين سألوا عن نسبته سبحانه بقولهم: «انسب لنا ربّك»، فأمر تعالى ﴿قل﴾ يا محمّد في جوابهم: إنّ ربّي الذي سألتم عن نسبته ﴿هو الله أحد﴾[٣].

[تفسير آية ﴿قل هو الله أحد﴾]

[أسرار الضمير في ﴿قل هو الله﴾]

في ذكر الضمير أسرار ونكت وألطاف خفية دقيقة رقيقة أنيقة رشيقة لا تحصى:

منها: مقتضى الكلام، فإنّ كلامهم في سؤالهم عنه ﷺ، انسب لنا ربّك، هو الجواب بقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ فمقتضى المقام ومقتضى السؤال، الجواب بضمير هو، لمضيّ المرجع في قولهم: انسب لنا ربّك، فهو راجع إلى الربّ، فإذا عرفت ذلك تعرف عدم لزوم الإضمار قبل الذكر لفظاً ورتبة، لذكر المرجع سابقاً في كلامهم، فأتى بضمير الغائب لذلك، ولأغراض أخر آتية، فبالجملة إنّ موافقة الجواب بالسؤال من إلزام اللوازم.

ومنها: الإشارة إلى أنّه تعالى ربّنا غائب عن الأبصار، ومحتجب عن الحواسّ الظاهرية الخمسة، ومختفٍ عن الحواس الباطنة الخمسة، فلا يدرك ذاته بوجه، ولا يعرف كنهه بنحو فيتعرّف بما عرّف به نفسُه نفسَه وهو ﴿هو الله أحد﴾ أي الله هو الله

---

١. أي فللبسملة وصاحبها وهو محمّد ﷺ. منه.

٢. هـ: وكذلك السورة بتمامها فهي كلّها جميع نسبة الله.

٣. الكافي ١ / ٩١.

الذي غاب عن خلقه كلّه بكلّه، وهو الذي ثابت ومع ثبوته محتجب عن الدرك؛ لأنّ ضمير الغائب لا يرجع إلّا إلى شيء ثابت غائب.

ومنها: الإشارة إلى أنّه تعالى ثابت ونحن مأمورون بتثبيت الثابت في الواقع، والمعرفة به بالنسبة التي نسب بها نفسه وهي ﴿هو الله أحد﴾ إلى آخره.

ومنها: الإشارة إلى المراتب الخمسة للتوحيد؛ فإنّ الهاء في «هو» خمسة عدداً، ومراتب التوحيد أيضاً خمسة كما بيّناها في كتابنا في التوحيد فارجع، فبالهاء إشارة إلى وصف الخالق، وبالواو إشارة إلى وصف المخلوق؛ لأنّ الهاء أفاد كونه سبحانه ثابتاً وغائباً عن الفهم والإدراك، ومحجوباً عن الحسّ والحواسّ، والواو أفاد كون أصول مخلوقاته وأصول موجوداته ستّة وهي الكمّ والكيف والزمان والمكان والجهة والرتبة؛ لأنّ الشيء والممكن لا يوجد ولا يكون إلّا بهذه الستّة حتّى الفعل المعبّر عنه بالمشيئة، وأيضاً[1] أنّ «هو» عدداً أحد عشر، ومراتب التوحيد باعتبار إحدى عشر، وواحد منها صحيح، والباقي منها فاسد، فأشار بـ«هو» إلى ذلك، وأيضاً أنّ «هو» لمّا كان في الحقيقة مخفّف «الله» فقدّمه للإشعار لأهل التوحيد بأنّه أمر مخفّف لا إشكال في القول به، إذا قال محمّد ﷺ: «قولوا لا إله إلّا الله»، قولوا بقوله، فإنّه ليس بأثقل ممّا أخذتموه أنتم من عبادة الأوثان، بل هو أمر أثقل وأمر فظيع شنيع قبيح لا يحتمله السماوات والأرض والجبال، فأنتم حملتموها بالجهالة والغباوة.

وأمّا كونه مخفّف «الله»، فهو أنّك إذا حذفت الألف الأولى فبقي لاه أي: لا؛ هو الله الذي فهمتموه بأدقّ أوهامكم وأخذتم بجهالتكم وغباوتكم، وإذا حذفت الألف الثانية فبقي «له» أي له ملك السماوات والأرض، وإذا حذفت اللام فبقي «هُ»، وإذا

١. من هنا إلى «وسرّ الأسرار فلذلك أي بـ﴿هو الله أحد﴾» من هامش النسخة

أشبعته يظهر «هو» أي هو الغائب عن الأفهام والعقول والأبصار، لكونه غير مدرَك.

وأمّا سرّ التخفيف للإشعار لما ذكر، وللإشعار بأنّه كذلك أي غير مدرك لكمال بساطته وتجرّده وسرّيته ونهاية لطافته وغاية تجرّده عن الاعتبارات والإضافات الإمكانية، بحيث لا يصله إدراك الممكنات من الذرّة إلى الذرّات، لأنّ كلّ ما جاء إلى فهمك فهو ليس هو، فهو في هويّته وكنهه لا يعرف، فيعرفها نفسه لا غيره، فلذلك أتى في أوّل كلام توحيده لنبيّه ﷺ وأمره به بقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ أي قل للناس: إنّ الله الذي هو الله في الواقع هو غائب عن الحواسّ الظاهرية والباطنية، فلا يدرك بشيء منها، ولا يقبل الإشارة الحسّية لسرّية؛ فإنّه سرّ مقنّع بالسرّ فلا يدركه الأسرار أيضاً، فلا يدركه الإحساس بالأولى، فلغيبته الكلّية ولسرّيته الكمالية أتى في بدو كلام توحيده بـ﴿هو الله أحد﴾، وأمرنا بالإقرار بذلك، والاعتقاد به بقوله ﴿قل هو الله أحد﴾، لا مثل في أحديّته، ولا نظير في وحدانيته، ولا عديل في غيبته عن الحواسّ، ولا شبيه في سرّيته عن العقول، وعدم إدراكها، فهو الله الواحد الأحد من جميع الجهات ذاتاً وصفاتاً وفعلاً وعبادة، فلا يعبد بالحقّ غيره تعالى فهو سبحانه غيب الغيوب وسرّ الأسرار فلذلك أتى بـ﴿هو الله أحد﴾.

ومنها: الإشارة إلى أنّه مراتب التوحيد كما هو خمسة فكذلك أصل حوامل التوحيد أيضاً خمسة؛ وهي الخمسة النجباء أصحاب العباء عليهم السلام، وهي الأنبياء الخمسة الذين هم صاحب الشرائع الناسخة وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد [عليهم السلام]، فباهاء إشارة إلى ذلك، وبالواو إشارة إلى كون أصل صاحب الشرائع وأصل صاحب الكتب ستّة؛ وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد ﷺ.

ومنها: الإشارة إلى أنّ لفظ «هو» بالإشارة به إليه صار اسماً أعظم وصار من أسمائه تعالى، وأمّا كونه اسماً أعظم كما في قول الحجّة عجل الله تعالى فرجه وقول عليّ

عليه السلام[1] وأمّا كونه من أسمائه تعالى كما في الدعاء «يا هو يا من هو يا من ليس إلّا هو»[2] فالهاء منضمّاً ومنفرداً اسم من أسمائه تعالى فلذلك عبّر عنه تعالى به في كتابه في تعريفه نفسه للعبادة.

ومنها: الإشارة إلى كونه سبحانه غائباً يشتاق إليه كما هو شأن الغائبين، فمخلوقاته كلّهم مشتاقون إليه سبحانه فهو منتهى [منى] قلوب المشتاقين كما قال سيّد العابدين في مناجاته «يا مُنى قلوب المشتاقين ويا غاية آمال المحبّين»[3]، وقال عليه السلام: «إلهي لا تغلق على موحّديك أبواب رحمتك ولا تحجب مشتاقيك عن النظر إلى جميل رؤيتك»[4]، وقال عليه السلام: «إلهي فاجعلنا من الذين ترسّخت أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم»[5].

ومنها: الإشارة بـ«هو» إلى أنّ هو شبيه العين في الإنسان وغيره من الحيوانات، فكما هو راجع وناظر إلى مرجعه دائماً لا إلى غيره فكذلك عين الإنسان والحيوان

---

١. هـ: كما بيّناه في كتابنا المجرّدات عن عليّ عليه السلام قال: رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة، فقلت له: علّمني شيئاً أنتصر به على الأعداء، فقال: [قل:] يا هو يا من لا هو إلّا هو، فلمّا أصبحتُ (قصصت) قصّتها على رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يا عليّ علّمتَ الاسمَ الأعظم، فكان على لساني يوم بدر.
قال وقرء يوم بدر قل هو الله أحد فلمّا فرغ، قال: يا هو، يا من لا هو إلّا هو، اغفر لي وانصرني على القوم الكافرين، وكان عليّ عليه السلام يقول ذلك يوم صفّين وهو يُطارِد، قال له عمّار: يا أمير المؤمنين ما هذه الكنايات؟ فقال: اسم الله الأعظم، منه. وانظر كتاب التوحيد للصدوق: ٨٩.

٢. مكارم الأخلاق: ٣٩٨؛ بحار الأنوار ٩٢ / ١٥٨.

٣. بحار الأنوار ٩١ / ١٤٩، مناجاة المحبّين ليوم السبت.

٤. الصحيفة السجادية: ٤٠٥؛ بحار الأنوار ٩١ / ١٤٤، في مناجاة الخائفين ليوم الأحد.

٥. الصحيفة السجادية: ٤١٧؛ بحار الأنوار ٩١ / ١٥٠، مناجاة العارفين ليوم الثلاثاء.

ناظر إلى ربّه في جميع حاجاته وعسره وضيقه ولا يعرف قاضياً وميسّراً غيره تعالى.

ومنها: الإشارة بـ«هو» المشتمل بفرجتين إلى كونه تعالى لا يُرى للعين في العالَمين الدنيا والآخرة؛ فهو تعالى غائب عن العيون فيهما، فيذكر «هو» إشارة إلى إبطال قول من قال أنّه سبحانه يُرى في الآخرة بهذه العين؛ فلا تراه العين ولا تُدركه الأبصار في الدنيا والآخرة؛ فـ«هو» إشارة غيبته تعالى عن العينين في العالَمين عالم الغيب وعالم الشهادة، فقوله ﴿قل هو الله أحد﴾ الأمر بالاعتقاد بكونه تعالى كذلك، والإيمان والإذعان بذلك أنّه سبحانه كذلك، كما قال الباقر عليه السلام: «الهاء إشارة إلى تثبيت الثابت، والواو إشارة إلى الغائب عن درك الحواسّ»[1][2].

بيان: [أنّ «الهاء» و«الواو» في «هو» كليهما للغيبة]

فإن قلت: إنّ «الهاء» فيه إشارة إلى الغائب والثابت، و«الواو» ليس فيها إشارة.

قلنا: إنّ إشارتها للغائب، لأنّ الواو نفسها للغيبة وأصلها لها كما في قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾[3] الذي هو أصل الكلمات وأصل الكلام، وغيّبت هنا للإشارة إلى ذلك أي إلى كونه سبحانه غائباً عن فعله وعن مفاعيله تعالى أولى، ولكنّها ظهرت هنا للإشارة إلى غيبة هذا الثابت عن الحواسّ الظاهرية والباطنية، ولأنّ «الواو» حاصلة عن إشباع «الهاء» ولولا الإشباع لغاب.

فـ«الواو» أصل وجودها عن «الهاء»، وظهورها به، ومرجعها إليه؛ فكذلك[4]

---

١. هـ: ومثله عن عليّ عليه السلام كما سيذكر في بيان شأن نزول السورة، منه.

٢. كتاب التوحيد للصدوق: ٩٢.

٣. البقرة: ١١٧؛ آل عمران: ٥٩؛ يس: ٨٢.

٤. من هنا إلى «وحده لا شريك له گويد» من هامش النسخة.

الموجودات كلّها فأصلها وأصل وجودها منه سبحانه، ومرجعها إليه أي إلى فعله لا إلى ذاته، وذلك قوله تعالى: ﴿إنّا لله وإنّا إليه راجعون﴾[١] أي إلى فعله وإرادته ومشيئته ورضوانه وجنّته، لا إلى ذاته تعالى؛ لأنّ الذات غائب بتمام الغيبة، ومحجوب بكمال الحجاب، لا يمكن تعريفه وتعرّفه إلّا بالغيبة؛ أي بكونه غائباً عن الدرك والحسّ.

فمن أراد تعريفه فلا سبيل له إلّا أن يعرّفه بالغيبة أي بكونه غائباً عن العقل والحسّ، لا يمكن لهما إدراكه ولا يمكن لهما بيانه إلّا ببيان أنّه غائب كذلك، فلذا بيّنه نبيّه صلى الله عليه وآله مع كونه عقلاً بالغيبوبة الكذائية عند سؤال الناس عنه صلى الله عليه وآله عن تعريف ربّه وعن معرفته، وذلك كما في «الكافي» عن الصادق عليه السلام قال: إنّ اليهود سألوا رسول الله فقالوا: انسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثمّ نزلت: ﴿قل هو الله أحد﴾ إلى آخرها[٢].

فعلم من ذلك أنّ بيانه سبحانه وتعريفه تعالى لا يمكن لنا أزيد من ذلك، وإن كان المقام مقام البيان والتعريف، فكذلك أمر الله تعالى نبيّه صلى الله عليه وآله في جواب سؤال اليهود عن بيانه لهم وتعريفه إيّاهم بقوله ﴿قل هو الله أحد﴾ أي أظهر في بيان ربّك لهم بقدر ما أوحينا إليك؛ لأنّه لا سبيل لهم أزيد من ذلك؛ فيهتدي بها من له سمع وله نور، فـ«هو» اسم ضمير مشار به إلى الغائب، فـ«الهاء» تنبيه على معنى ثابت غائب، و«الواو» إشارة إلى الغائب عن الحواسّ، كما أنّ هذا إشارة إلى الشاهد عند الحواسّ.

فبالجملة إنّ «الهاء» و«الواو» في قوله ﴿هو﴾ إشارة إلى الغائب، فأتى بالحرفين كليهما للغيبة؛ للإشعار بكمال غيبوبة عن الدرك والفهم؛ فله تعالى غيبوبة على

---

١. البقرة: ١٥٦.

٢. الكافي: ١ / ٩١، باب النسبة، ح ١.

غيبوبة، فله الخفاء على خفاء؛ فهو السرّ المقنّع بالسرّ.

[سرّ ذكر اسم الظاهر بعد الضمير]

ثمّ «الواو» غيبتها أزيد من غيبة «الهاء»، فلذا أخّرها عن «الهاء» وقال: ﴿هو الله أحد﴾، للإشارة إلى أنّه تعالى غيب الغيوب، فقوله ﴿هو﴾ فيه إشعار بأنّه غيب الغيوب ذاتاً، وقوله ﴿الله﴾ فيه إشعار على أنّ ذلك الغيب الغيوب ﴿هو الله أحد﴾ الواحد، فأتى أوّلاً بكلمة «هو» للإشارة إلى أنّه تعالى غيب الغيوب ذاتاً، ثمّ أتى باسم الظاهر: للإشارة إلى أنّ هذا الغيب الغيوب هو الله تعالى لا غيره تعالى، وللإشارة إلى أنّ الظاهر في عالم الظهور اسمه تعالى لا غير، لأنّ جميع الظواهر ظهوراته وتجلّياته آناً فآناً يُظهِر نفسه بآثاره وآياته، فكلّ ظاهر منادٍ بأعلى صوته أنّه ظاهر ظهر بمُظهِرٍ، وأثرٌ أثّرها بمؤثّر قادر مختار:

هر گياهى كه از زمين رويد وحــده لا شريك له گـويد

ثمّ إنّ غيبتها في «كن» وظهورها في «هو» إشارة إلى أنّ «كن» فعل فلا ظهور له أصلاً إلّا بمفاعيله ومنها «هو»[1]، فهو سبحانه غائب عن الحواسّ، وكذلك فعله سبحانه، فذكر «الواو» في «هو» للإشارة بكون ذاته وفعله غائبان عن الحواسّ الظاهرية والباطنية.

ومنها: الإشارة إلى كون أصول الموجودات السنّة المذكورة الظاهرة المدركة بالحواسّ مستندة إلى الخالق الغير المدرك بالحواسّ، فضمّ «الواو» بـ«الهاء» للإشارة إلى استناد تلك الموجودات الأصلية إلى الخالق الغائب؛ لا إلى غيره، وللإشارة إلى

---

١. هـ: أي لفظ «هو».

عدم واسطة بين الخالق ومخلوقاته؛ فما سواه مخلوقه تعالى، وما سواه عبارة عن فعله ومفاعيله؛ فالموجود هو الخالق وفعله ومفاعيله، فالاثنان منها غائبان وهو الفاعل والفعل، وواحد منها ظاهر وهو المفاعيل، فظهور هذين الغائبين بالمفاعيل التي هي أثر أثره سبحانه، فتجلّي هذا الغائب وظهوره الذي أُشير إليه بـ«هو» بآثاره وآثار آثاره؛ فأشار بـ«هو» إلى ذلك أي إلى كونه تعالى غائباً وكونه ظاهراً بالأثر لا بالذات؛ فذلك نسبته التي أشار إليها بـ«هو» وأمر نبيّه ﷺ بقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ أي الإله المسؤول عنه هو ذلك الغائب الموصوف بالصفات المذكورة آنفاً وسابقاً؛ فهو تعالى مع غيبته وعدم مدركيّته بالحواسّ كلّما تراه من الموجودات مخلوقه وموجوده فهو مع غيبته أظهر الظواهر وأعرف المعارف.

وذلك قول الحسين عليه السلام: «ومتى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك ليكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك»[1]، لأنّه سبحانه هو مُظهِرُ الكلّ ومُوجِدُه ومُعَرِّفُه فكيف يُظهُره غيره سبحانه بنهاية ظهوره صار مخفياً؛ ففي غيبته وظهوره كليهما تتحيّر العقول، فللإشارة إلى ذلك [و]تحيّر العقول في غيبته وظهوره وعدم فهمها ذلك ذكر بعد قوله «هو» لفظ «الله»، لأنّ «الله» مأخوذ من أَلَهَ إذا تحيَّر لتحيّر العقول في ظهوره وغيبته؛ كما تحيّر في فهم ذاته.

فمعنى قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ أي قل: يا محمّد الربّ الذي غائب وداع إلى معرفته وتوحيده هو الله الذي غائب وظاهر؛ ففي غيبته ظاهر وفي ظهوره غائب، وذلك أمر عجيب يتحيّر في فهمه العقول، ويعجز عن إدراكه الفهوم الفحول.

وبيان ذلك بحيث يخرجك عن الحيرة هو أنّه تعالى غائب في ذاته بذاته عن جميع

---

١. كتاب الإقبال: ٣٥٠، من دعاء مولانا الحسين بن علي صلوات الله عليهما في يوم عرفة؛ بحار الأنوار ٦٧ / ١٤٢؛ ٩٨ / ٢٢٦.

ما سواه إدراكاً وفهماً، وظاهر بفعله وصنعه وآثاره لجميع ما سواه بجميع ما سواه؛ فهو سبحانه مظهر لهم بهم أي بأنفسهم، فكلّ شيء إذا نظر إلى نفسه يعرف أنّه آية وأثر ظاهر بغيره الذي هو واحد وذلك قوله:

وفي كـلّ شيء له آيـة تدلّ على أنّه واحـد[1]

[أي] لا ندّ له.

ومنها: الإشارة إلى المناسبة بين لفظ الوصف وبـين مـعناه، وإلى المـناسبة بـين الوصف والذات[2]، وذلك أنّ الله تعالى كما هو أوّل في الوجود ليس قبله وجود؛ بل وجوده تعالى قبل القبل؛ ولا سابق يسبقه سبحانه؛ فكـذلك وصـفه [بـ]الغـائبية؛ فليس غائب يغيب قبله؛ فكذلك لفظ وصفه بالغيبة وهو لفظ «هو»، لأنّ «الألف» أوّل في الوجود التدويني، لأنّ «الألف» أصله «الهاء» فـ«الألف» و«الهاء» أصلان في الوجود التدويني، وأصلان وأوّلان في المخرج أيضاً، لأنّ أصل المخرج وأوّله هو أقصى الحلق ومخرجها هو أقصى الحلق، فلمناسبة لفظ الوصف بالوصف ومناسبة الوصف بالذات قال: ﴿قل هو الله أحد﴾.

ومنها: الإشارة إلى الخالق والمخلوق الأوّل؛ لأنّ الألف والهاء قد يكون إشارة إلى العقل الكلّ؛ لاستقامته وهو عبارة عن عقل محمّد ﷺ، والواو إشارة إلى اسم عليّ عليه السلام لأنّه عليه السلام بمنزلة نفس النبيّ ﷺ، فالنفس كما لها اعـوجاج بـالنسبة إلى العـقل ونقصان له بالنسبة إليه ـ وكذلك الواو بالنسبة إلى الألف ـ فكذلك عليّ عليه السلام بالنسبة إلى محمّد ﷺ، فلذلك صار الألف إشارة إلى محمّد ﷺ والواو صار إشارة إلى عـليّ عليه السلام.

---

١. والبيت لأبي العتاهية إسماعيل بن مسلم، من أبيات له قالها ردّاً على من رماه بالزندقة، انظر: ديوانه ط. بيروت: ١٢٢؛ تفسير جوامع الجامع ٣ / ٤٣٠؛ قاموس الرجال ١١ / ٤١٨.

٢. لأنّ الذات لا يوصف بالوصف الغير المناسب للذات، منه.

وأيضاً أنّ النفس كما لها تحتية وذلّ وخضوع بالنسبة إلى العقل ـ وكذلك «الواو» بالنسبة إلى «الألف» ـ فكذلك عليّ عليه السلام بالنسبة إلى محمّد.

وأيضاً أنّ «الواو» كانت أصلها وانشقاقها من «الألف»؛ كذلك انشقاق عليّ عليه السلام عن محمّد صلى الله عليه وآله؛ فذلك معنى هو الأصل القديم، وعليّ عليه السلام هو الفرع الكريم، وهذا المخلوق الأوّل هو الأوّل الحاكي عن الخالق، وهو الأوّل المُظهِر لجلاله وجماله؛ فهو صلى الله عليه وآله مَظهَر جمال الحقّ، ومظهر جلاله ورحمته لموحّديه تعالى، وعليّ عليه السلام مظهَر قهره ومَظهر نقمته لأعدائه ومشركيه سبحانه.

وأيضاً أنّ ضمير «هو» للغائب كما مرّ فأُشير به إلى غيبة شأنهما عليهما السلام على غيرهما، فلا يعرف شأنهما غير خالقهما، ولا يعرف محمّداً إلّا الله وإلّا عليّ عليه السلام، ولا يعرف عليّاً عليه السلام غيرُ الله وغير محمّد صلى الله عليه وآله؛ كما هو المروي[1] وذلك كلّه باطن، وأُشير به أيضاً إلى غيبة نبيّه ووليّه عليّ عليه السلام كغيبة محمّد صلى الله عليه وآله في الغار وخفائه عنهم، وغيبة عليّ صلى الله عليه وآله في بيته خمسة وعشرين سنة، وغيبة حجته على ما شاء الله.

ومنها: الإشارة إلى كونه سبحانه هادياً، وكون المهتدين بهداه كما أمره سبحانه اثني عشر، وكون المهديين عن قبله اثني عشر، وذلك فإنّ «الهاء» إشارة إلى اسمه الهادي، و«الواو» زبره ستّة فإذا تكرّر صار اثني عشر، وبيّنته كذلك، لأنّ «الألف» فيها إشارة إلى النبيّ القائم[2] فيهم عليهم السلام أو إشارة إلى قيام قائمهم عليه السلام فيهم عليهم السلام إلى ما شاء الله، ذلك كلّه باطن والباطن وتأويله.

---

١. حياة أمير المؤمنين عليه السلام عن لسانه ١ / ٣؛ رسائل في ردّ الشمس: ٦.

٢. هـ: بالقطب والقلب كالألف بين الواوين.

[علي عليه السلام متمّم لكمالات محمّد صلى الله عليه وآله]

ومنها: الإشارة إلى أنّ «الواو» إشارة إلى كونه متمّماً لضمير الغائب ومنشعباً من «الهاء» كما أنّ عليّاً عليه السلام متمّم لكمالات محمّد صلى الله عليه وآله ومتمّم دينه كما قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾[1] وهو عليه السلام منشقّ ومنفتق من نوره عليه السلام كما مرّ.

وأيضاً قد مرّ أنّ الهاء قد يكون إشارة إلى اسم محمّد، و«الواو» إلى اسم عليّ عليه السلام؛ فهما متمّمان للآخر؛ فإنّ «الهاء» متمّم «الواو» و«الواو» متمّم «الهاء» في الضميرية؛ فلا يوجد ضمير الغائب إلّا بهما؛ فكذلك محمّد وعليّ فإنّهما متمّمان للآخر، فمحمّد متمّم لعليّ وجوداً وكمالاً وكذلك عليّ عليه السلام متمّم لمحمّد صلى الله عليه وآله وجوداً وكمالاً، لأنّه عليه السلام بمنزلة نفس الرسول لقوله تعالى: ﴿تعالوا ندع أبنائنا وأبنائكم [ونساءنا ونساءكم] وأنفسنا وأنفسكم﴾[2].

والمراد من «أنفسنا» علي عليه السلام[3] وإن ورد بالجمع، وبديهيّ أنّ وجود الشيء منوط إلى نفسه، ولأنّه عليه السلام بمنزلة رأس النبي صلى الله عليه وآله من بدنه كما قال عليه السلام: عليّ [منّي مثل] رأسي من بدني[4]، وبديهي أنّ البدن يتمّ بالرأس، وذلك معنى كونه عليه السلام متمّماً

---

١. المائدة: ٣.

٢. آل عمران: ٦١.

٣. مجمع البيان ٢ / ٧٦٤؛ شواهد التنزيل للحسكاني ١ / ١٦٣؛ الكشاف ١ / ٣٦٨ وهذا مورد اتفاق العامة والخاصّة.

٤. المناقب للخوارزمي: ١٤٤: ١٧٦؛ وأمالي الطوسي ح ٧٢ من المجلس ١٢؛ والأمالي الخميسية ١ / ١٣٩؛ فردوس الأخبار للديلمي ٣ / ٨٩؛ مناقب لابن المغازلي: ١٦٢: ١٣٨ و١٣٩.

لمحمّد ﷺ.

وأمّا كونه عليه‌السلام متمّماً لكمالاته لأنّه عليه‌السلام مظهر كمالاته ومحلّ كمالاته؛ فلولاه لم تظهر كمالاته ولم تتمّ، لعدم من سواه قابلاً لحمل علمه وكمالاته؛ فهو الحامل لكمالات النبوة والرسالة ومظهرها ومتمّمها؛ فلذلك قال: «لولا عليّ لما خلقتك»[1] لأنّه بمنزلة نفسه، وبمنزلة رأسه، ومظهر علمه وفهمه وكمالاته، وأرض أشجار فضله؛ كما أنّ الأرض مظهر نور الشمس ومظهر آثارها ومظهر فوائدها من النماء والحرارة، فلولا الأرض لا ثمرة لوجودها، ولا فائدة لها؛ فإذا كان كذلك فلم يكن لها وجود ولا أثر؛ فهو ﷺ شمس الولاية وعليّ عليه‌السلام أرض الولاية؛ فكما أنّ ظهور جميع كمالات الشمس بالأرض فكذلك ظهور جميع كمالات محمّد بعليّ عليهما‌السلام؛ فافهم.

وأمّا سرّ ضمّ «الهاء» [فـ]للإشارة إلى رفعة شأن المرجع عن الإدراك والفهم، وللإشارة إلى رفعة شأن ذي الحرف وهو محمّد ﷺ، وأمّا ضمّ «الواو» بـ«الهاء» للإشارة إلى عدم الفصل بين ذي الحرفين وهو محمّد وعلي[2] عليهما‌السلام، فالفصل بينهما باطل، وأمّا فتح «الواو» للإشارة إلى أنّ جميع فتوحات «الهاء» وهو محمّد ﷺ بـ«الواو» وبيده وهو علي عليه‌السلام، وأمّا كون «الواو» متحرّكاً لا ساكناً وأنّ السكون هو الأصل في الحروف والحركة خلاف الأصل؛ للإشارة إلى أنّ الخلاف الواقع بين الناس به عليه‌السلام، وأنّ الاعوجاج الواقع في الدين به عليه‌السلام فلذا كان علي عليه‌السلام صاحب «الواو» كما أنّ محمّداً ﷺ كان صاحب «الألف»، لكون الاستقامة في الدين به ﷺ، فلذلك أشير بـ«الألف» و«الهاء» إلى محمّد ﷺ وأشير بـ«الواو» إلى عليّ عليه‌السلام فافهم.

---

١. مجمع النورين: ١٤ و١٨٧؛ كشف اللئالي والجنّة العاصمة: ١٤٨ وهذا الأثر لا أصل له في كتب المتقدّمين ولا سند له، بل ولا وجود له عند المتأخّرين إلّا من شذّ وندر.

٢. هـ: فهما صاحب الحرفين كما مرّ لكونهما إشارة إليهما. (منه).

[الهاء اسم محمّد ﷺ والواو اسم علي عليه السلام]

فلذا كان «الألف» اسم محمّد و«الواو» اسم علي، وذلك باطن الباطن؛ للإشارة إلى أنّ الطبائع المستقيمة في زمان النبي ﷺ بالقهر تصير في زمان علي عليه السلام مائلاً إلى أصل إعوجاجها؛ كطبائع الأوّل والثاني والثالث حيث مالوا إلى الباطل والاعوجاج عن الحقّ بعد النبي ﷺ، وذلك قوله تعالى: «يا ابن آدم روحك منّي وطبيعتك على خلاف كينونتي»[1]، ففي السكون يفقد هاتان الإشارتين، وللإشارة إلى أنّ دور زمانه عليه السلام على خلاف الحركة، وخلاف الحقّ، وخلاف القاعدة؛ لأنّ دوره دور الباطل، وخلاف دور الإيمان، وخلاف اليقين، وخلاف الشريعة، وخلاف الحكم الإلهي، ورواج أهل البدعة والضلالة، وقوة أهل الطغيان والكفر والنفاق.

فـ«الواو» في هيئتها المعوّجة أسرار؛ منها ما ذكر، ومنها كونها منحنية عند «الهاء» وكون الهاء مستقيمة؛ للإشارة إلى كون علي عليه السلام منخفضاً ومنكسراً ومتواضعاً عند محمّد ﷺ؛ لأنّ «الواو» حرف عليّ عليه السلام و«الهاء» حرف محمّد ﷺ واسم له ﷺ لاستقامته ﷺ في جميع ما أمره الله كما أمر؛ كما في قوله تعالى: ﴿[فـ]استقم كما أُمِرت﴾[2] ولإطاعة علي عليه السلام لمحمّد ﷺ كذلك وانكساره له ﷺ كـ«الواو» الذي هو حرف اسمه عليه السلام، فلذلك قال عليه السلام: أنا عبد من عبيد محمّد ﷺ[3].

ثمّ إنّ في كون «الهاء» و«الواو» اسماً لهما عليهما السلام تلويحات وإشارات لا يسعها المقام؛ منها ما ذكر.

---

١. الاختصاص للمفيد: ٣٣٢ و٣٣٣؛ الكافي: ٢ / ٨ و٩.

٢. هود: ١١٢.

٣. الاحتجاج للطبرسي ١ / ٣١٣؛ الفصول المهمة ١ / ١٦٨.

ومنها أنّ «الهاء» و«الواو» كلاهما من الاسم الأعظم؛ كما في قول الحجّة عليه السلام؛ كما مرّ، وهما يعني محمّد وعلي عليهما السلام من أكبرها وأعظمها؛ لقوله «وأيّ آية أكبر منّي؟ وأي اسم أعظم منّي؟»[١]، وقوله عليه السلام: نحن الأسماء الحسنى[٢]، بل هما عليهما السلام روح الأسماء العظام، وروح الأسماء الحسنى؛ فلذلك صارا اسماً لهما عليهما السلام.

ثمّ إنّ «الهاء» لما كانت أوّل المخارج وأوّل الحروف وأعلاها وأقصاها، و«الواو» منشعباً منها ومتفرّعاً عنها كما مرّ، فلذا كانت «الهاء» اسماً لمحمّد صلى الله عليه وآله و«الواو» اسماً لعلي عليه السلام؛ لكونه عليه السلام منشعباً ومتفرّعاً منها صلى الله عليه وآله كما مرّ، لكونه الأصل القديم وكونه عليه السلام الفرع الكريم كما أشار إليه بقوله عليه السلام: «السلام على الأصل القديم والفرع الكريم»[٣].

ومنها: أنّه صارت «الواو» لعليّ عليه السلام لكونها ستّة، فإذا كرّر صار اثني عشر؛ فالستّة سرّ الاثني عشر؛ فعليّ عليه السلام سرّ الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام؛ كما أنّ الأئمّة فرع لعليّ عليه السلام، وهو عليه السلام فرع لمحمّد صلى الله عليه وآله؛ كما أنّ «الهاء» سرّ «الواو» وحقيقته وسرّ «الألف» وحقيقته، ومحمّد صلى الله عليه وآله سرّ عليّ عليه السلام وأصله وحقيقته ومنشعباً ومنفتقاً منه صلى الله عليه وآله في عالم الأنوار؛ كما هو المرويّ في الأخبار المستفيضة[٤].

ومنها: أنّ «الواو» صارت لعليّ عليه السلام لأنّ «الواو» لها انعطاف؛ كما في الاسم الأعظم؛ فأشار به إلى رجعته عليه السلام وعوده إلى الدنيا، وأشار به أيضاً إلى عود الحقّ لأهل الحقّ، وأشار به أيضاً إلى عود الحجّة عن الغيبة إلى الظهور، وكذلك عود غيره

---

١. المناقب لابن شهرآشوب ٢ / ٢٩٤؛ شرح الزيارة الجامعة لشبّر: ١٠٨؛ تفسير القمي ١ / ٣٠٩ و٢ / ٤٠١ مع مغايرة.

٢. المختصر للحلّي: ٧٥؛ مدينة المعاجز ١ / ٥٥٦؛ بحار الأنوار ٢٥ / ٥؛ ٢٧ / ٣٨.

٣. بحار الأنوار ١٠٠ / ٣٠٥؛ المزار الكبير: ٢١٧.

٤. بحار الأنوار: ١٥ / باب بدء خلقه وما يتعلّق بذلك.

عليه السلام من آبائه ورجعتهم إلى الدنيا، وذلك سرّ «الواو» المعطوف في الاسم الأعظم وسرّ انعطافه.

وأمّا سرّ ذكر الهاءات الخمسة فيه قبل «الواو» وتحت «الواو»؛ لإيهام تقدّم محمّد صلى الله عليه وآله على عليّ عليه السلام بمراتب خمسة، وإيهام اجتماع محمّد صلى الله عليه وآله مراتب الخمسة لميادين التوحيد؛ فهو الموحّد الأوّل لربّه وخالقه، وعليّ عليه السلام بعده وهو الموحّد الثاني به صلى الله عليه وآله، وإيهام اجتماعه صلى الله عليه وآله مراتب الخمسة للمشيئة؛ لأنّه صلى الله عليه وآله متعلّق المشيئة الكلّية وهو محلّها لقوله عليه السلام: «نحن محالّ مشيئة الله»[١]، وقوله عليه السلام: «قلوبنا أوعية مشيئة الله»[٢]، وإيهام اجتماعه صلى الله عليه وآله الكمالات الخمسة الكلّية وهي العقل الكلّ والروح الكلّ والنفس الكلّ والطبيعة الكلّية والجسم الكلّ، وإيهام كون أُولي العزم خمسة، وكون صاحب الشرائع خمسة وكون ميادين التوحيد خمسة، وكون آل العباء خمسة، فكلّ واحد منها أي من الهاءات إشارة إلى واحد منها عليهم السلام وإلى واحد من أُولي العزم، وغير ذلك من الأخمس الغير المذكورة من الخماسيّات الغيبية والشهادية التي يطول ذكرها.

ثمّ إنّ «الهاء» لها خواصّ عديدة كثيرة قريبة من خمسة وعشرين خاصّية، ليس هنا موضع ذكرها وقد ذكرناها في كتابنا الموضوع لبيان حروف التهجي فارجع ثمّة.

وأمّا بيان «الواو» العاطفة وبيان الهاءات الخمسة المروية عن الصاحب عليه السلام في الاسم الأعظم فهو ذلك: «✯ اام اء اااا ه و[٣]. ه ه ه ه ه // * ءءءءءء ه ص م ه»، وهذا الاسم الأعظم له خواصّ كثيرة قد ذكرها الصاحب عليه السلام بنظم، قد ذكرناها في كتابنا الموسوم بـ«جواهر الأسماء» فارجع ثمّة.

---

١. بحار الأنوار ٩٧ / ٣٤٨، وفيه: موضع مشيئة الله.

٢. الهداية الكبرى: ٣٥٩؛ كشف الغمّة ٣ / ٣٠٣.

٣. المصباح للكفعمي: ٣١١.

ثمّ إنّ حالة الخضوع والذلّ لمّا كانت أحبّ الأحوال عنده سبحانه فلذلك أعطى للواو هذه المراتب والمقامات العلية، ثمّ بعدها خضوعاً وذلّاً وتواضعاً هو «الباء» لكونها شفوتاً خاضعاً عند خروجها عن مخرجها؛ فإنّ في النطق بها يميل الشفة العليا إلى السفلى؛ فبخضوعها في خروجها وظهورها ووجودها صار في أوّل البسملة المشتملة للاسم الأعظم كما مرّ، وصار مبدء الموجودات لقوله عليه السلام: «وظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم»[1]، وصار «الباء» مقام الروح ومقام عليّ عليه السلام؛ كما صار «الألف» مقام العقل ومقام محمّد صلى الله عليه وآله.

ومنها الإشارة إلى أنّ «الواو» في «هو» بيّنتها ثلاثة عشر، وهو إشارة إلى ظهور عيون إحدى عشر من عليّ عليه السلام بازدواج فاطمة سلام الله عليها، فالواو إشارة إلى أب الأئمّة وأُمّها وبنيها عليهم السلام فهي صارت حرف اسم الأئمّة عليهم السلام بنهاية خضوعها وذلّها؛ كما صارت اسم الأعظم بها، وصارت اسم الله، وصارت مشيرة لوصف الله ونسبته، وحاكيها بكونه سبحانه غائباً عن الحواسّ؛ كما مرّ فالواو بيّنتها إشارة إلى قوله تعالى: **﴿وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتى عشرة عيناً﴾**[2] قال عليه السلام: «إنّ موسى إشارة في الباطن إلى رسول الله صلى الله عليه وآله والعصا هي عليّ عليه السلام والحجر هو فاطمة والعيون الاثني عشر هي الأئمّة»[3] فعليّ عليه السلام حينئذ باعتبارٍ هو الأصل القديم بالنسبة إلى أولاده الأحد عشر والفرع الكريم بالنسبة إلى محمّد صلى الله عليه وآله لأنّه الأصل الأوّل وعليّ عليه السلام هو الأصل الثاني.

ثمّ إنّ هذا الأمر كان مختفياً ومخفياً ومستوراً في الآية، فكان الدالّ عليه وهو الواو

---

١. مرّ تخريجه.

٢. البقرة: ٦٠.

٣. لم أعثر عليه.

أيضاً كذلك مستوراً ومختفياً ذاتاً دلالة[١] ومدلولاً كما قال الباقر عليه السلام : ««الواو» إشارة إلى الغيبة عن درك الحواس ولمس الناس»[٢]، فقوله عليه السلام ذلك بيان غيبة مدلولها.

وأمّا غيبة دلالتها فلما عرفت ممّا بيّنّا، وقبله لم تعرف دلالتها وإشاراتها وأسرارها المكنونة فيها، وأمّا اختفاء[ها] وغيبة ذاتها لنهاية خضوعها وذلّها؛ فإنّ الشيء الخاضع الذليل شأنه الاختفاء والغيبة كما لا يخفى؛ ولأنّ «الواو» أمر بين «الكاف» و«النون» في قوله: ﴿كن فيكون﴾ كما مرّ وسيذكر أيضاً، وذلك كلّه من باطن الباطن.

ومنها: الإشارة إلى أنّ «الواو» كانت أمراً بين «الكاف» و«النون» كما أنّ الأمر كذلك أمر بين «الكاف» و«النون»؛ لأنّ الأُمور كلّها خارجة من بين «الكاف» و«النون» في «كن فيكون»، أو لأن الأمر يعني أمر الولاية لعليّ عليه السلام أمر بين الكاف والنون؛ يعني مستقرّ بينهما وخرج منهما فهو أمر عظيم جسيم، أو أنّه يعني أمر الولاية أمر رابطيّ بين الكاف والنون في «كن» فلولاه لما كان بينهما ربط وجودٍ؛ لكونه عليه السلام رابطاً بين الأشياء ووجودها؛ فكما هو عليه السلام رابط بين مفاعيلها كذلك رابط بين أنفسهما؛ لأنّهما نفساهما معدود من الأشياء وداخل فيها؛ فهو عليه السلام:

علّة الكون ولولاه لما ... كان للعالم عين وأثر[٣]

فاعلم أنّ ذلك الشأن للواو في «هو» شأن ليس لواحد غيرها من الحروف التدوينية والتكوينية، وذلك ليس إلّا لكمال ذلّه لربّه وخضوعه لخالقه كما مرّ مراراً، والمراد من التكرار تنبيهك والإشارة إليك لأن تأخذ لنفسك الذلّ والتواضع لعباد الله.

---

١. في النسخة: ولا دلالة.

٢. كتاب التوحيد: ٨٨ و ٨٩.

٣. والبيت من القصيدة الغديرية للحاجّ ملّا مهر عليّ الخوئي النجفي رحمه الله م ١٣٥٠، انظر: الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أحمد الرحماني: ٤٠١.

«خواهى كه سربلند شوى خاكسار باش»[١].

فبالجملة أنّ «الواو» أصلها الربط؛ لأنّ أصل وضعها للعطف فهي رابط بين المتغايرين والمتجانسين؛ فلذلك دخل في ضمير «هو» في قوله: ﴿قل هو الله﴾ للإشارة والربط بين الله الغائب وبين عباده بربط العبودية والخضوع والذلّ في جنابه؛ وقبول الإطاعة لخالقه؛ والإذعان بكونهم مخلوقاً له سبحانه؛ فالربط والنسبة بينهما ـ أي بين الله وبين عباده وخلقه ـ هو الخالقية والمخلوقية، والعابدية والمعبودية؛ لا غير، لأنّه لا مجانسة له بخلقه، ولا مجانسة لخلقه به بوجه من الوجوه؛ فهما متباينان ومتغايران، لا بينونة عزلة ولا بتغاير عزلة بل ببينونة وغيريةِ صفةٍ؛ فإنّنا كلّنا وما سوانا وصف وصفة وآية وأثر لفعله ومشيئته وإرادته؛ فكلّنا دليل لتوحيده ووحدته؛ محتاجون إلى فضله وإحسانه في جميع شؤوناتنا وأحوالنا حتّى في لمحة عيوننا؛ فكيف يكون لنا عزلةٌ وبُعدٌ منه واستغناء عنه عزّ وجلّ ولو بلمح البصر؟ فجميع ما سواه منّا ومن غيرنا نحتاج إليه تعالى في وجودنا وبقائنا؛ فهو عزّ وجلّ الغني المطلق، ونحن المحتاج المطلق والمحتاج الأوّل، وهو المخلوق الأوّل وهو محمّد ﷺ وبعده عليّ عليه السلام وبعده الأوصياء الأحد عشر من صلبه عليه السلام وبعدهم عليهم السلام الأنبياء عليهم السلام وبعدهم نحن شيعتهم عليهم السلام وبعدنا سائر السلسلة الواقعة في الطول؛ كما بيّن في محلّه ككتابنا «المجردات» فارجع ثمّة.

فإذا عرفت ذلك تعرف أنّ الواو أعلى الحروف وأشرفها وأكملها بعد الهاء؛ فلذلك ذكرت بعدها، فلأجل أعلائيتها وأشرفيتها قرنت بلفظ الجلالة ولمناسبة معناها به كما مرّ؛ بل لكونه بياناً لها ذكر بعدها وقبل ﴿قل هو الله أحد﴾ لأنّ المعنى أي الله الذي

---

١. أي إذا كنت طالباً للرفعة فتواضع.

تطلبونه هو الله الأحد، ثمّ إنّ بيان لفظ الجلالة في بيان قوله: ﴿الله الصمد﴾ إن شاء الله، فيذكر ثمّة عَلميّته وعربيّته وعبرانيّته أو سرانيّته وجزئيّته وكلّيته.

ومنها الإشارة بـ«الهاء» إلى غيبته عن الحواس، وبـ«الواو» الإشارة إلى الأحديّة المختصّة به تعالى؛ لكون الأحد ثلاثة عشر كما أنّ «الواو» ثلاثة عشر عدداً.

والإشارة إلى كونها دالّة على الفاعل والمفعول، وغيبة الفاعل وعبوديّة المفعول وخضوعه وذلّه، أمّا دلالتها على الفاعل لكونها حرفاً، والحرف لا يكون حرفاً إلّا بالمتكلّم وهو الله، وأمّا دلالتها على المفعول لكونها من جملة الموجودات والمفاعيل، ولكونها حرف عليّ عليه السلام كما مرّ، وأمّا دلالتها على غيبة الفاعل فلما مرّ سابقاً، وأمّا دلالتها على عبودية المفعول؛ لكمال خضوعها؛ لكون هيئتها مقوّساً على هيئة الساجد الدائم؛ وهو أقرب حالات الإنسان إلى ربّه تعالى، وأقرب حالات العابد إلى الله في قوام العبوديّة؛ لقوله: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلّا إبليس﴾[1].

فلذلك كانت «الواو» دالّة في كلمة «كن» على الفاعل والفعل والمفعول، وخواصّ كلّ منها، وكانت رابطة بين رابطة؛ كما مرّ، وكانت دالة على الأحد الذي لا يطلق على غيره تعالى؛ فـ«هو» و«الله» و«الرحمان» من الأسماء المختصة به تعالى، وأعلاها هو «الله» لكونها كلّها محمولاً عليه، وهو لا يحمل على غيره، وهو أبسط الأسماء وأجلاها وأظهرها بين الكلّ موحّداً وغير موحد؛ بخلاف «الرحمان» لقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمٰن قالوا وما الرحمٰن﴾[2].

وأيضاً أنّ «الواو» لخضوعها كانت للقَسَم كما كانت «الباء» بالجوار كانت للقَسَم؛ كما مرّ، وكانت للربط والجمع بين المتعاضدين، وصارت للاستيناف والابتداء وهو

---

١. البقرة: ٣٤؛ الإسراء: ٦١؛ الكهف: ٥٠؛ طه: ١١٦.

٢. الفرقان: ٦٠.

الاستقلال وعدم التبعيّة، وصارت أصل الوجود المطلق المعبّر عنه بالمشية وبكن؛ فإنّ أصل وجوده بالواو المخفيّ فيه؛ لأنّه الركن الأوسط ووسطه، والوسط في الفعل والاسم والحرف هو العمود للطرفين، حيث لا عبرة بالأوّل، ولا بالآخِر، وصارت هي حدوده الستة المقوّمة له، وحدود مفاعيله ومميّزاته، ومميّزاتها ومعيّناتها، وهي الكمّ والكيف والزمان والمكان والجهة والرتبة، وصارت سرّاً فيه أي في الوجود المطلق، ومستوراً وغائباً فيه مع كونها أصلاً فيه؛ لكمال إظهار جلالها، لكمال خضوعها لله ربّها، وهو أحبّ الأوصاف عنده تعالى، فلذلك لقّب حبيبه محمّداً ﷺ بلقب العبد في كتابه المنزل: ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب﴾[١] ولذلك لقّب علي عليه السلام بأبي تراب؛ أي أبي الخضوع والذّل لله تعالى، وصارت بكونها منكّساً مشيرة إلى نُكسِ دولة الباطل، واضمحلالها، ورجوعها إلى أهلها أهل الحق عليهم السلام، وصارت دالة على العدد التامّ، وصارت حاوية للاسم الأعظم ومتضمّنة له؛ كما مرّ مشروحاً.

[تفسير «أحد»]

ثمّ إنّه قد مرّ أنّ «الواو» دالّة على اسم الأحد، ومتضمنة له فحينئذ يكون «أحد» في قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ تفسيراً وتفصيلاً لها؛ فـ«الواو» مقام الإجمال و«أحد» مقام التفصيل، ومقام الإجمال فيه التفاصيل المذكورة والأسرار المزبورة كما عرفت مُبَيّناً ومشروحاً، وأمّا تفسير «الله» تعالى في: ﴿قل هو الله أحد﴾ فسيأتي في قوله: ﴿الله الصمد﴾، فـ«الأحد» معناه في مقام الإجمال معنى «الواو»، وعلى عدده[٢] في مقام

١. الكهف: ١.

٢. هـ: وهو ثلاثة.

التفصيل تفصيل معنى «الواو»؛ لأنّه مفسرها؛ كما مرّ، فـ«الأحد» أصله «حدّ» فأضيف إليه «الألف» وخفّف فصار «أحد»؛ فمعناه[١] يعني: قل هو الله صاحب الحدود؛ لقوله تعالى: ﴿ومن يتعدّ حدود الله﴾[٢] إلى آخره، وحدود الله هي آل محمّد وشريعتهم وطريقتهم عليهم السلام، فذلك هو الفرق بين الأحد والواحد، والفرق الآخر هو ما قيل في المجمع: إنّ الأحد أصله واحد؛ فأبدلت الواو همزة، وحذفت الثانية[٣].

الحق أن يقال: إنّ أصله واحد حذفت الواو؛ فعلى أيّ تقدير الأحد ظاهره يشير إلى الخالق، وأصله وباطنه يشير إلى المخلوق؛ لأنّ لفظه واحد ومنفرد، وأصله وباطنه زوج؛ فالأحد فيه دلالة على صفة الخالق والمخلوق؛ لاشتماله صفتين وهما الإفراد والتركيب؛ كما ستعرف.

ومن أسراره أنّه متضمّن للآحاد كلّها، ومشتمل لأنواعها بأجمعها؛ وهي الأحدية في ذاته وصفاته وأفعاله وعبادته تعالى، والأحدية في اللفظ وهو ظاهر، والأحدية في العدد لكونه ثلاثة عشر عدداً كما مرّ، وهي كناية عن النبي وأوصيائه، ففيه إشارة إلى أنّه تعالى كما له أحديّة في ذاته [له] أحديّة في صفاته، ومن جملة صفاته الصامتة المبيّنة له تعالى لفظ الأحد، ومن جملة صفاته المبيّنة له الناطقة محمّد وآله عليهم السلام؛ فهم عليهم السلام من صفاته الأحدية لفظاً ومعناً وعدداً؛ فالأحد إشارة باطناً إلى أنّ الأحد منزله واحد والمنزَل واحد والمنزل إليه واحد؛ لا عديل لهذه الثلاثة؛ فالواحد الأوّل وهو المنزل لا عديل له في والوجوب، والواحد الأخيرين لا عديل لهما في الممكن.

ومن أسراره أن فيه تلويح إلى التوحيد والنبوة والإمامة.

---

١. هـ: على تأويل وباطن بعيد وهو باطن الباطن.

٢. البقرة: ٢٢٩؛ الطلاق: ١.

٣. مجمع البحرين: مادة أحد، ٣ / ٥.

أمّا إشارته إلى التوحيد فظاهر لكون الأحد عبارة عن أحديّته عزّ وجلّ في ذاته وصفاته وأفعاله وعبادته كما مرّ.

وأمّا إشارته إلى النبوّة والإمامة فلأنّ الأحد ثلاثة عشر والنبيّ ووليّه كذلك ثلاثة عشر؛ فعدده إشارة إلى عددهم عليهم السلام، وأيضاً الأحد والواحد معنى كما مرّ، ولكنّهما غيران عدداً حرفيّاً؛ فإنّ الأحد واحد والواحد زوج؛ فوحدة الأحد دليل على وحدته تعالى في الوحدات الأربعة، وزوجية الواحد دليل على زوجية نبيّه ووليّه؛ لكونهما ممكنا وكلّ ممكن زوج تركيبي، فالأحد فيه دلالة على صفة الخالق وصفة المخلوق.

فمعنى قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ يعني: قل: يا محمّد المعبود بالحقّ الذي دعوتكم إلى عبادته هو الله الذي أحد في ذاته وصفاته وأفعاله وعبادته، وتركيب وإمكان في مخلوقاته، فلا تناسب ولا تجانس بين الخالق ومخلوقه بوجهٍ؛ فالأحد فيه دلالة على تغاير صفة الخالق مع مخلوقه، وكذلك الواحد فإنّ معناه يدلّ على وحدانيّته تعالى وتفرّده في الوحدات الأربعة، ولفظه يدلّ على الزوجية والتركيب في مخلوقه ويدلّ على تغاير صفتهما، فالفرق بين الأحد والواحد هو أنّ الأحد يدلّ على الوحدانية لفظاً ومعنىً والواحد يدلّ عليها معنىً لفظاً[1]، لأنّ لفظه تلويح وإشارة إلى زوجية وتركيب المخلوق فافهم.

بيان في ذكر الفرق بين الأحد والواحد

قيل: ومنه ما ذكر، قيل: ومنه أنّ أحد أصله «وَحَد» فأبدلت الهمزة من الواو المفتوحة كما أبدلت من المضمومة من قولهم «وجوه وأُجُوهٌ»، ومن المكسورة

١. في النسخة: معنى دون لفظاً.

كـ«وشاح وإشاح»، ولم يبدّلوا من المفتوحة إلّا في حرفين أحد وامرأة أُناة من الونى وهو الفتور، وقيل: أحد بمعنى أوّل كما يقال يوم الأحد[١] يعني يوم الأوّل.

وفي «المجمع»: «الأحد» بمعنى الواحد، وهو أوّل العدد، تقول أحد واثنان وأحد عشر وإحدى عشرة، قال الجوهري: وأمّا قولهم ما في الدار أحد، فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنّث، كقوله: ﴿لَستُنَّ كأحدٍ من النساء﴾[٢][٣].

وقيل: الأحد الواحد وهو المنفرد والمتوحّد بالانفراد والمغايرة بحيث لا يتّحد بشيء فكلاهما على معنىً[٤].

وقيل: الأحد معناه أنّه لا يستحقّ بالعبودية سواه سبحانه؛ لأنّه القادر على إيصال النعم لعباده من الحياة والممات والقدرة والشهوة والميل وغيرها من النعم الظاهرية والباطنية، ولا يقدر على شيء من ذلك غيره، فهو الواحد من جميع الوجوه[٥].

وقيل: معناه الذي لا شريك له ولا نظير ولا ندّ له[٦].

وقيل: معناه الفرد المتفرّد في صفاته[٧]، وقيل: في الإلهية والقدم[٨].

وقيل: معناه الذي ليس كمثله شيء[٩].

وقيل: معناه واحد في صفة ذاته، أي لا يشاركه في وجوب وجوده وصفته أحدٌ؛

---

١. مجمع البحرين: ٤ ـ ٣ / ٥، ماده «أحد».
٢. الأحزاب: ٣٢.
٣. مجمع البحرين: ٤ ـ ٣ / ٦؛ الصحاح للجوهري ٢ / ٤٤٠، مادة «أحد».
٤. مجمع البيان ١٠ / ٨٦٠ مع اختلاف لفظي.
٥. مجمع البيان ١٠ / ٨٥٩ و ٨٦٠.
٦ ـ ٩. مجمع البيان ١٠ / ٨٥٩ و ٨٦٠.

فإنّه الواجب أن يكون قادراً مقتدراً عالماً حيّاً، [وقيل:] واحد في أفعاله لأنّ أفعاله كلّها إحسان لم يفعلها إلّا للنفع أو لدفع الضرر؛ فاختصّ بالواحدة من جميع الوجوه[١].

وأمّا بيان معناه على بيان مترجمي الوحي فهو ما روي في الكافي عن أبي هاشم الجعفري قال: سألت أبا جعفر الثاني عليه السلام ما معنى الواحد؟ فقال: إجماع الألسن عليه بالوحدانية كقوله: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولُنَّ الله﴾[٢][٣].

وفي كتاب «التوحيد» للصدوق عن أبي هاشم قال: سألت أبا جعفر محمّد بن عليّ الثاني عليه السلام ما معنى الواحد؟ قال: المجتمع عليه بجميع الألسن بالوحدانية[٤].

وفي «المصباح» للكفعمي قال: الواحد والأحد هما دالّان على معنى الوحدانية وعدم التجزّي.

قال: وقيل: هما بمعنى واحدٍ، وهو الفرد الذي لا ينبعث من شيء، ولا يتّحد بشيء.

قال: وقيل: الفرق بينهما بوجوه؛

الأوّل: أنّ الواحد يدخل الحساب ويجوز أن يجعل له ثانياً، لأنّه لا يستوعب جنسه بخلاف الأحد، ألا ترى أنّك لو قلت: فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقاومه إثنان، ولو قلت: لم يقاومه أحد، لم يجز أن يقاومه أكثر فهو أبلغ، قاله الطبرسي[٥].

---

١ ـ مجمع البيان ١٠ / ٨٥٩ و ٨٦٠.

٢. العنكبوت: ٦١؛ لقمان: ٢٥؛ الزمر: ٣٨؛ الزخرف: ٩.

٣. الكافي ١ / ١١٨، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ح ١٢؛ كتاب التوحيد للصدوق: ٨٣.

٤. كتاب التوحيد: ٨٢.

٥. مجمع البيان ١٠ / ٨٦٠.

قلت: لأنّ أحد نفي عامّ للمذكر والمونّث والواحد والجماعة قال سبحانه: ﴿لستنّ كأحدٍ من النساء﴾[١] ولم يقل كواحد لما ذكرناه.

الثاني: قال الأزهري: الفرق بينهما أنّ الأحد بني لنفي ما ذكر معه من العدد، والواحد اسم لمفتتح العدد.

الثالث: قال الشهيد ﷺ[٢]: الواحد يقتضي نفي الشريك بالنسبة إلى الذات، والأحد نفي الشريك بالنسبة إلى الصفات.

الرابع: قال صاحب «العدّة»[٣]: إنّ الواحد أعمّ مورداً لكونه يطلق على من يعقل وغيره، ولا يطلق الأحد إلّا على من يعقل[٤].

وفي «مختصر الصحاح» قال: الواحد: الأحد، وقيل: هما اسمان يشملهما نفي الأبعاض عنهما والأجزاء، وقيل: الفرق بينهما أنّ الواحد هو المتفرّد بالذات والأحد هو المتفرّد بالمعنى، وأنّ الواحد يدخل في العدد ويمتنع دخول الأحد، فمن ثمّ قال تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ ولم يقل واحد، لأنّ الواحد يتجزّأ في الحساب وأمّا الأحد لا يتجزّأ ولا يقسّم في ذاته ولا في صفاته.

أقول: إنّ بناء العدد من الواحد وليس الواحد من المصدر؛ لأنّ العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين، والفرق المذكور بين الواحد والأحد وإن ذكره أعاظم الفضلاء والفقهاء لكن المرويّ عن أئمّتنا عليهم السلام أنّهما بمعنى واحد، كما سيذكر عن الباقر عليه السلام[٥]، والمتّبع قولهم عليهم السلام، وإن كان ذلك كلّه حسن يليق بجلال وجهه تعالى لكنّ

---

١. الأحزاب: ٣٢.
٢. القواعد والفوائد للشهيد الأوّل ٢ / ١٧١ مع اختلاف لفظي.
٣. عدّة الداعي: ٣٧٣.
٤. المصباح للكفعمي: ٣٢٨ و٣٢٩.
٥. مجمع البيان: ٩ ـ ١٠ / ٨٦٠.

الأحرى أن يقال: إنّ الأحد والواحد بمعنى.

والمراد من الأحد في قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ بيان نسبته تعالى إلى خلقه بأنّه تعالى أحديّ، أي أحديّ الذات والمعنى، أي ﴿ليس كمثله شيء﴾[١] في ذاته؛ فهو أحديّ الذات وأحدي المعنى؛ أي: لا يدركه الأوهام ولا يفهمه العقول ولا يدركه الحواسّ؛ فهو يُدرك الأبصار؛ فهو اللطيف الخبير؛ فهو تعالى أحديّ الذات والمعنى لا غيره، لأنّ الأشياء كلّها ندّ وشبه ويُوهَمُ ويُعقَل ويُدرَكُ ويُحَسُّ ويتجزّأ.

فهو تعالى أحديّ من جميع الوجوه؛ فتوَحَّدَ وتَفرَّد في تَوَحّدِه وتفرُّده حيث أن لا ظلّ له يمسكه؛ بل هو يمسك الأشياء، لا تحويه أرضه، ولا تقلّه سماواته، فوق كلّ شيء، ولا يقال شيء فوقه، ولا ينقصه الدهور، ولا يغيّره الأزمان، ولا يعلمه إلّا هو، فهو شيء على خلاف الأشياء؛ فإنّ الأشياء كلّها لها ظلّ مُمسِك يمسكه؛ إمّا في أرض وإمّا في سماء وإمّا فوق شيء أو تحت شيء، وكلّ شيء ينقصه الدهور ويغيره الأزمان، وقوله عليه السلام: «لا ظلّ له يمسكه»[٢]، وقوله عليه السلام: «فإنّ الأشياء كلّها لها ظلّ ممسك يمسكه»[٣].

أقول: إنّ الظلّ يقال لنفس الشيء ومادّته وأصله وحقيقته، ويقال لظلّ الشيء وفيئه، والمراد هنا نفس الشيء فالله سبحانه ليس له نفس ومادّة وأصل وحقيقة كما فينا؛ لأنّ كلّها حادث من صفة الممكن؛ والله سبحانه لا يتّصف بصفة الممكن والحادث، والحادث لا يتّصف بصفة الواجب تعالى.

وأيضاً إنّه تعالى سميع بصير؛ أي سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة؛ بل يسمع

---

١. الشورى: ١١.

٢. الكافي ١ / ٩١، باب النسبة، ح ٢؛ كتاب التوحيد للصدوق: ٥٨.

٣. لم أعثر عليه.

بنفسه، وليس أنّه سميع بنفسه وبصير بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر؛ فإنّه سميع بكلّه، لا أنّ الكلّ منه له بعض؛ فهو السميع البصير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى؛ فيُبصر بما يسمع ويسمع بما يبصر ويعلم بما يبصر ويسمع، بخلاف الأشياء فإنّها تبصر بغير ما تسمع، وتسمع بغير ما تبصر، وتعلم بغير ما تسمع وتبصر.

[الأخبار الواردة في معنى الأحد والواحد]

وذلك التفسير لـ«أحد» ليس تفسير بالرأي العياذ بالله؛ بل إنّ ذلك كلّه قد أخذتها من أخبار أئمّتنا معادن التنزيل، واستنبطتها من أحاديث معادن الوحي صلوات الله عليهم؛ كما في «الكافي» عن ابن محبوب، عن حمّاد، عن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ﴿قل هو الله أحد﴾، فقال: «نسبة الله إلى خلقه أحداً صمداً أزليّاً صمديّاً، لا ظلّ له يمسكه، وهو يمسك الأشياء بأظلّتها، عارف بالمجهول، معروف عند كلّ جاهل، فردانيّاً، لا خلقه فيه ولا هو في خلقه، غير محسوس [ولا محسوس]، لا تدركه الأبصار، علا فقرُب ودنا فبعُد، [وعصي فغفر وأطيع فشكر]، لا تحويه أرضه ولا تقلّه سماواته، حامل الأشياء بقدرته» الحديث[١].

فيه بإسناده عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله فقال عليه السلام في جوابه إلى أن قال: «وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه، لأنّه واحد وأحديّ الذات، وأحديّ المعنى»[٢].

أقول: معناه أي أحَدِيّ الذات والصفات فصفاته واحدة، فالتعدّد فيها باعتبار

---

١. الكافي ١ / ٩١، باب النسبة، ح ٢؛ كتاب التوحيد للصدوق: ٥٨.

٢. الكافي ١ / ١١٠، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، ح ٦؛ كتاب التوحيد للصدوق: ١٦٩.

الآثار الصادرة عنه تعالى، فبالنسبة إلى كلّ أثر وصف بوصف وسمّي باسم، وإلّا فلا تعدّد ثَمَّ ولا تغاير ولا تبدّل عن حال إلى حال، أو المعنى أنّه تعالى لا ينقسم في وجوده وذاته لا في العقل ولا في الوهم، فقولك يرضى ويسخط، فرضاه ثوابه وسخطه عقابه، وذلك معنى قولك: «خذ الغايات واترك المبادي»، فلا يتداخله شيء فيهيّجه من حال إلى حال؛ كما هو فينا؛ فهو واحد بلا تأويل؛ أي واحد من جميع الجهات؛ بخلاف سائر الأشياء فإنّها واحد بتأويل لكونها بعد تركيب واحداً، لأنّ كلّ شيء زوج تركيبي مركّب من المادّة والصورة، فافهم فليس واحد من جميع الجهات غيره تعالى.

فيه عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام أنّه قال له: أتقول إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحةٍ وبصيرٌ بغير آلةٍ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، وليس قولي: إنّه سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر؛ ولكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنتُ مسؤولاً وإفهاماً لك إذ كنتَ سائلاً فأقول: يسمع بكلّه لا أنّ كلّه له بعض؛ لأنّ الكلّ لنا بعض؛ ولكن أردت إفهامَك، والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك كلّه إلّا أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى»[1].

. فيه بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في صفة القديم: «إنّه واحد صمد أحَدِيّ المعنى ليس بمعانٍ كثيرة مختلفة»، قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع، قال: فقال: «كذبوا وألحدوا وشَبَّهوا، تعالى الله عن ذلك، إنّه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر

---

١. الكافي ١ / ١٠٩، باب آخر وهو من الباب الأوّل، ح ٢.

بما يسمع»[١].

فيه بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال للزنديق حين سأله ما هو؟ قال: «هو شيء بخلاف الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشيئية غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يحسّ ولا يجسُّ ولا يدرك بالحواسّ الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيّره الأزمان»[٢][٣].

فيه بإسناده عن جابر الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد، فقال: «إنّ الله تبارك وتعالى تباركت أسماؤه التي يُدعى بها وتعالى في علوّ كنهه، واحد توَحَّدَ بالتوحيد في تَوَحُّدِهِ»[٤].

وروي عن الباقر عليه السلام قال: «الأحد الفرد المتفرّد، والأحد والواحد بمعنى [واحد] وهو المتفرّد الذي لا نظير له، والتوحيد: الإقرار بالوحدة وهو الانفراد، والواحد المتبائن[٥] [الذي] لا ينبعث من شيء ولا يتّحد بشيء، ومن ثمّ قالوا: إنّ بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد، لأنّ العدد لا يقع على الواحد، بل يقع على الاثنين، فمعنى قوله ﴿الله أحد﴾ أي: المعبود الذي يأْلَه[٦] الخلق عن إدراكه والإحاطة بكيفيته، فرد بإلٰهيته، متعال عن صفات خلقه»[٧].

---

١. الكافي ١ / ١٠٨، باب آخر وهو من الباب الأوّل، ح ١.
٢. الكافي ١ / ٨١، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح ٥.
٣. وإلى هنا ينتهي الحديث وما بعده أضاف في النسخة (وساق الحديث إلى أن قال: إنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى) وهو من حديث آخر: ١ / ١٠٩، وقد ذكره المصنّف قبل أسطر.
٤. الكافي ١ / ١٢٣، باب تأويل الصمد، ح ٢.
٥. في مجمع البيان: المبائن.
٦. في مجمع البيان: يسأله.
٧. كتاب التوحيد للصدوق: ٩٠؛ مجمع البيان ١٠ / ٨٦٠.

في «الكافي» بإسناده عن محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا محمّد إنّ الناس لا يزال بهم المنطق حتّى يتكلّموا في الله فإذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلّا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء»[1].

أقول: اعلم أنّ المراد من «الأحد» و«الواحد» ليس هو الواحد العددي، والواحد النوعي، والواحد الشخصي؛ بل المراد من الواحد فيه سبحانه الواحد الأحديّ في الذات بمعنى أنّه ليس له في الأشياء شبهٌ ولا ندّ ولا مثل في ذاته، والواحد الأحديّ في المعنى بمعنى: أنّه يعلَم أنّه لا ينقسم في وجوده ولا عقل ولا وهم ولا يدركه الأوهام ولا يفهمه العقول بمعانٍ مختلفة كثيرة؛ بل هو شيء واحد بسيط من جميع الجهات، لا يتصوّر فيه تعدّد المعنى بوجهٍ؛ كما يتصوّر فينا؛ فإنّ اختلاف المعنى فينا باختلاف موارد المعاني؛ فالعلم له مورد، والسمع له مورد آخر، والبصر له مورد آخر، وهكذا في غيرها؛ فكلّ واحد من الأوصاف والمعاني له مورد ومحلّ؛ بخلاف هو سبحانه؛ فهو شيء واحد بسيط بكلّه، وعلم بكلّه، وسمع بكلّه، وبصر بكلّه، وشيء واحد كلّ ذلك، لا بالتركيب ولا بالعدد ولا بالشبه؛ كما مرّ وسيذكر.

وذلك كما روي في «التوحيد» للصدوق عن المقدام بن شريح بن هاني، عن أبيه، قال: إنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول: إنّ الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه، وقالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين عليه السلام من تَقَسُّم القلب، فقال [أمير المؤمنين] عليه السلام: دعوه، فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثمّ قال: يا أعرابي إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله تعالى، ووجهان يثبتان فيها[2]، فأمّا اللذان لا

---

١. الكافي ١ / ٩٢، باب النهي عن الكلام في الكيفيّة، ح ٣.

٢. في المصدر: فيه.

يجوزان عليه، فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ممّا لا يجوز عليه، لأنّ ما لا ثاني[١] له لا يدخل في باب الأعداد[٢]، أما ترى أنّه كفّر من قال: ثالثُ ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه لأنّه تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى. وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبهٌ، كذلك ربّنا عزّ وجلّ، وقول القائل: إنّه عزّ وجلّ أحَدِيّ المعنى، يُعلَم[٣] به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربّنا عزّ وجلّ[٤].

تتميم

[الفرق بين إطلاق الواحد على الله تعالى وعلى الإنسان]

فإن قلت: إنّ الواحد يطلق على الله ويقال: إنّه واحد ويطلق على الإنسان ويقال: الإنسان واحد، وإنّه تعالى لا يُشبهَهُ شيء وهو لا يُشبِهُ شيئاً كما مرّ مراراً.

قلنا: إنّ التشبيه هنا إنّما هو في الإسم واللفظ دون المعنى، وإنّ المشابهة إنّما هي تكون في المعنى لا في الاسم واللفظ، وبذلك صرّح الخبر الصحيح أيضاً؛ كما روي في «الكافي» و«التوحيد» للصدوق ﵀ بإسنادهما عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن ﵇، قال: سمعته يقول:

---

١. في النسخة: «ما لا يأتي له»، وما أثبتناه من المصدر.

٢. هـ: أي الذي لا يأتي للعدد ولا يدخل في باب العدد فالله تعالى لا يأتي للعدد فلا يدخل في العدد وكذلك الواحد لا يأتي للعدد فلا يدخل في العدد. منه.

٣. في المصدر: يعني.

٤. كتاب التوحيد للصدوق: ٨٤.

وهو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحداً[١] [لو كان كما يقول المشبّهة][٢] لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئُ من المُنشَأ، لكنّه المنشئ، فرّق بين مَن جَسَّمَه وصَوَّره وأنشأه؛ إذكان لا يشبهه شيء ولا يشبَه هو شيئاً.

قلت: أجَل، جعلني الله فداك، لكنّك قلت: الأحد الصمد، وقلتَ: لا يشبهه شيء، والله واحد والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانية؟

قال: يا فتح أحَلْتَ ثبّتك الله، إنّما التشبيه في المعاني، فأمّا في الأسماء فهي واحدة، وهي دلالة على المسمّى، وذلك أنّ الإنسان وإن قيل واحد فإنّه يخبر أنّه جثّة واحدة وليس باثنين، والإنسان نفسه ليس بواحد، لأنّ أعضاءه مختلفة وألوانه مختلفة، ومَنْ ألوانه مختلفة غير واحد، وهو أجزاء مجزّاة ليست بسواء، دمه غير لحمه ولحمه غير دمه، وعصبه غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه، وكذلك سائر جميع الخلق، فالإنسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى، والله جلّ جلاله واحدٌ لا واحد غيره، لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان، فأمّا الإنسان المخلوق المصنوع المؤلّف من أجزاء مختلفة وجواهر شتّى غير أنّه بالاجتماع شيء واحد، قلت: جعلت فداك فرّجتَ عنّي فرّج الله عنك، الحديث[٣].

فبالجملة أنّ قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ بيان نسبته وبيان عدم مناسبته وشباهته بخلقه بأنّه هو الله الواحد الأحد، أي أحديّ الذات وأحديّ المعنى، أي لا يشبهه شيء وهو لا يشبه شيئاً، ولا يفهمه عقل، ولا يدركه حواسّ، وهو السميع البصير

---

١. في التوحيد: منشئ الأشياء ومجسّم الأجسام ومصوّر الصور، لو كان كما يقولون.

٢. ما بين المعقفتين من الكافي.

٣. الكافي ١ / ١١٨ و١١٩؛ كتاب التوحيد للصدوق: ١٨٥.

اللطيف الخبير، بلا اختلاف الذات والمعنى، وعلى خلاف ذلك سائر الأشياء، فإنّها كلّها شبه، وهنّ شبيهة لغيرها والعقول تفهمها والحواسّ تدركها، وتسمعون وتبصرون؛ لكن باختلاف الذات والمعنى، لأنّهم يسمعون بآلة، ويبصرون بجارحة، ويسمعون بغير ما يبصر، ويبصرون بغير ما يسمعون.

ثمّ إنّ قوله: ﴿أحد﴾ إمّا بدلٌ عن «الله» كما قال صاحب «مختصر الصحاح» وصاحب «مجمع البحرين»، وقال: إنّ النكرة قد تبدّل عن المعرفة، كقوله تعالى ﴿لنسفعاً بالناصية ناصيةٍ كاذبة﴾[1][2].

وإمّا خبر عن «الله»، والجملة خبر لقوله: ﴿هو﴾، فهو مبتدأ، و«الله» مبتدأ ثان، و«أحَد» خبره، والجملة خبر للمبتدأ الأوّل.

ومعنى «أحد»: أحديّ النعت كما قال رسول الله ﷺ: نور لا ظلام فيه، وعلم[3] لا جهل فيه[4]، وفي رواية ابن عباس: ﴿قل هو الله أحد﴾ يعني: غير متبعّض[5] ولا مُجَزّءٌ ولا يقع عليه اسم العدد ولا الزيادة ولا النقصان، والأحد من أسمائه تعالى وهو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر، وهو اسم بني لنفي ما ذكر[6].

---

١. العلق: ١٥ و١٦.
٢. مجمع البحرين ٤ ـ ٣ / ٦.
٣. في كتاب التوحيد: عالم.
٤. كتاب التوحيد للصدوق: ١٤٠.
٥. في المصدر: غير مبعّض.
٦. مجمع البحرين: ٤ ـ ٣ / ٦.

فريدة وحيدة في ذكر الفرق بين الواحد والأحد بوجهٍ آخر غير الوجوه المذكورة، وذكر الفرق بينهما وبين الوحدانية

اعلم أنّ مراتب الوحدة ثلاثة: أحد وواحد [و]وحدانية، فالأحد اسم الذات الأقدس مع سلب تعدّد الصفات وذلك كمال التوحيد والإقرار بالوحدة لقوله عليه السلام: «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»[١]، أقول: أي نفي تعدّد الصفات بأن يكون لكلّ صفته مورداً ومحلّاً كما فينا، أو المعنى: نفي صفات الممكن والحادث، لا نفي صفات الواجب.

قيل: والواحد اسم الذات مع إثبات تعدّد الصفات، أي إثبات تعدّد الصفات الذاتية بغير تعدّد المورد والمحلّ؛ كما فينا؛ لأنّه سبحانه بسيط مطلق، وتعدّد الصفات بتعدّد المورد والمحلّ مستلزم للتركيب وهو محال له تعالى.

والوحدانية صفة الواحد، والواحد صفة الأحد[٢]، صَلّى الأحد على الواحد؛ أي الواحد الممكن المتوحّد في الإمكان لا في الوجوب، وذلك قوله تعالى: ﴿إنّ الله وملائكته يصلّون على النبيّ﴾[٣] فمحمّد صلى الله عليه وآله هو الواحد بين الأنبياء والرسل؛ لا مثل له في علمه وصفاته وكماله؛ بل بين جميع خلقه، فالواحد نور الأحد، والواحد ظاهر من الأحد[٤] ومَظهَرُه، أي مظهرُ صنعه وفعله ومظهر عجائب آياته وآثاره، فهو دليله يدل عليه وهو مُظهِرُهُ، شعر:

---

١. كتاب التوحيد: ٥٧.

٢. أي: صفة كاشفة مبيّنة حاكية عن قدرة صنعه لا صفة ذاتية.

٣. الأحزاب: ٥٦.

٤. أي من فعله وقدرته وصنعه لا من ذاته كما هو مذهب الوحدويين لعنهم الله، منه.

ظهور تو بمن است ووجود من از تو ولستَ تَـــظهَرُ لولاي لم أك لولاك

فالواحد مَظهَر الأحد ومُظهِره واسمه ووصفه[١].

الواحد بناء العدد ومصدره وبناء التكثّر، الواحد أوّل فائض عن الأحد، والواحد أصل الموجودات[٢]، والواحد علّة الموجودات وذلك قوله: «لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك»[٣]، وقوله:

عـلّة الكـون ولولاه لمـا كان للعالم عين وأثـر[٤]

والواحد العقل الكلّ الواحد العقل النوراني والعقل الفعّال، والأحد خالق الواحد، والأحد خالق العقل الكلّ، والأحد خالق العقل النـوراني والفـعّال، والأحـد ربّ، والواحد مربوب[٥]، والأحد ربّ، والواحد عبد؛ وهو محمّد ﷺ مملوك له تـعالى، وملكه الأوّل وخلقه الأوّل وموجوده الأوّل وعقله الأوّل وعقله النوراني وعقله الكلّ ونور سماواته وأرضه، شعر:

ظـــهر الواحـــد عـــن الأحـــد وفاض عن الواحد سائر العدد[٦]

فالأصل هو الصمد والواحد هو الأحمد.

---

١. المبيّن لآياته وآثاره وعجائب أمره من الإحياء والقدرة إليه بـعد المـوت لإصـداره تـعالى وذلك في يد نبيّه ليعلم الناس أنّ خالقه قادر على ذلك بطريق أولى، منه.

٢. النورانية من السماوات والعرش والكرسي واللوح والقلم والشمس والقمر وغيرها كـما هـو المروي، منه.

٣. مرّ تخريجه.

٤. مرّ تخريجه.

٥. وهو الواحد الممكن الموسوم بالنبوّة و[في] العربية المسمّى بالأحمدية والمحمّدية صـلوات الله عليه وعلى آله أجمعين، منه.

٦. انظر مشارق أنوار اليقين، للحافظ رجب البرسي: ٥٥.

شعر:

ز احمد تا احـد یک مـیم فـرق است همه عالم در آن یک میم غرق است[١]

ثمّ إنّ هذا الواحد[٢] هو الموحِّد الأوّل للأحد الواحد، وهذا الواحد هو العـارف الأوّل للأحد، وهذا الواحد هو العابد الأوّل للأحد، وهذا الواحد هو الذاكر الأوّل للأحد، وهذا الواحد هو المسبّح الأوّل والمهلّل الأوّل للأحد، وهذا الواحد هو الأثر الأوّل للأحد، وهذا الواحد هو الوصف الأوّل والاسم الأوّل، وهذا الواحد هو الوسم الأوّل والآية الأولى والعلامة الأُولى للأحـد، وهـذا الواحـد هـو المجـيب الأوّل في ﴿ألست﴾، وهذا الواحد هو المراد من الوجود والإيجاد، وهذا الواحد هو الغاية من الإيجاد والوجود؛ لقوله تعالى: «فأنت المراد وأنت المريد»[٣].

ثمّ إنّ هذا الفرق إنّما هو بحسب الحقيقة والباطن والتأويل، وأمّـا الفـرق بـينهما بحسب الظاهر والمعنى واللغة فهو ما ذكر سابقاً وفيه تفصيل قد ذكـرناه في كـتابنا الموسوم بـ«أنيس العابدين» في تفسير التوحيد والفاتحة وتفسير أذكار الصلاة، وفي كتابنا الموسوم بـ«الفرائد».

فبالجملة فالأحد أي التامّ في واحديته، والكامل في وحدانيته، فالأحد هـو الله الواحد في ذاته وصفاته وأفعاله وعبادته، فالواحد صفة الأحد، والأحد مـوصوفه والواحد بعدد «بسم الله الرحمن الرحيم» كما مرّ.

---

١. والبيت للشيخ محمود الشبستري، گلشن راز: ١٠.

٢. هـ: الإمكاني الوجوبي أي الواحد الممكن المتوحّد في الإمكان والمتفرّد فيه فإنّه لا عـديل له ﷺ في الممكن والإمكان نبيّاً وغير نبيّ، ثمّ اعلم أنّ الممكن يطلق عليه الواحد أيضاً كما عرفت في النصّ فإطلاق الواحد على الله وعلى الإنسان شائع كما في الخبر، منه.

٣. الفتوحات المكية: ٢ / ١٩ و١٧٨؛ نور الأفهام في علم الكلام: ١ / ٣٦٤.

فالواحد هو البسملة الحقيقية، وحامل البسملة الظاهرية، والواحد الممكن هو البسملة الناطقة الحافظة للبسملة الظاهرة، ولا يتمّ الواحد إلّا بالأحد، ولا يظهر الأحد إلّا بالواحد، ولا يُعْبَدُ الأحد إلّا بالواحد الممكن، وذلك قوله ﷺ: بنا عُرِفَ الله وبنا عُبِدَ الله [نحن الأدلّاء على الله] ولولانا (ما عُرِفَ الله و)[١]ما عبد الله[٢].

فالواحد حامل معنى «بسم الله الرحمن الرحيم» وسرّه وأصله وحقيقته وعلّة وجوده وروحه وعلّة ظهوره، فالواحد مظهر البسملة ومُظهِرُها، ومَظهَر الأحد ومُظهِره، والواحد منظر الأحد ومراده، والأحد وصفه بسم الله الرحمن الرحيم فهو معناه، فلذلك إذا قيل: «بسم الله الرحمن الرحيم» يفرّ الملحدون ويدبرون بذكره، وإليه الإشارة ﴿وإذا ذكرت ربّك في القرآن وحده ولّوا على أدبارهم نفوراً﴾[٣] فلا يتحمّلون بذكر اسم الله ووصفه بالأوصاف المذكورة في البسملة من الأُلوهية والرحمانية والرحيمية واختصاصها كلّها لله، لا لآلهتهم الخبيثة الباطلة.

ثمّ إنّه سبحانه عبّر بالأحد ولم يعبّر بالواحد؛ لما ذكر سابقاً عن الطبرسي[٤]، ولأنّ الواحد وصف الأحد والأحد هو الله، فالأحرى ذكر الأحد في مقام البيان والتعريف وجواب السؤال، ولأنّ الأحد مستوعب لجميع مراتب التوحيد الأربعة المذكورة، ولا حاجة إلى تقييده بكلّ واحد منها بخلاف الواحد، فإنّه غير مستوعب لجميع مراتب التوحيد الأربعة، بل يحتاج في ذكره إلى تقييده بكلّ واحد من المراتب، مثلاً إذا قلت: واحد، لزم لك أن تقول: واحد في ذاته، أو تقول: واحد في صفاته، أو تقول: واحد

---

١. بين الهلالين ليس في كتاب التوحيد.
٢. كتاب التوحيد: ١٥٢.
٣. الإسراء: ٤٦.
٤. مجمع البيان: ٩ ـ ١٠ / ٨٥٧.

في أفعاله، وتقول: واحد في عبادته.

فلو لم تقيّده بكلّ واحد منها فزداً فرداً لا يفيد لفظ الواحد وحدته تعالى في جميع تلك المراتب؛ بخلاف الأحد، فإنّه يفيد وحدته سبحانه في جميع تلك المراتب، والمراد إفادة ذلك، وذلك لا يحصل بلفظ الواحد، لأنّ الواحد أعمّ، فلا بدّ في البيان تقييد[ه] بكلّ واحد فرداً فرداً؛ لأنّ الواحد في ذاته غير الواحد في صفاته، والواحد في صفاته غير الواحد في أفعاله، والواحد في أفعاله غير الواحد في عبادته، فذكر لفظ الواحد لا يكفي في إفادة ذلك المطلب؛ فلذلك ذكر لفظ الأحد لكفايته في ذلك واستيعابه لجميع تلك المراتب فافهم.

وأمّا احتياج لفظ الواحد بالقيد لكونه مستعملاً بذلك كما في العبارات المذكورة، وكما في قول عليّ عليه السلام: «واحد لا بتأويل عدد»[1]، ولأنّ الواحد يدخل في العدد ولو بضمّ آخر إليه، ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «واحد لا بتأويل عدد»، فإذا أريد استعماله في حقّه تعالى احتيج إلى قيد كما فَعَل عليّ عليه السلام؛ بخلاف الأحد.

ولأنّ الأحد لعموم النفي فإنّك إذا قلت: «ما في الدار أحد»؛ أي: ليس فيها واحد وأكثر من واحد، وأمّا إذا قلت: «ما في الدار واحد»، لم ينف أنّه ليس فيها اثنان أو أكثر؛ فلو [كان فيها] اثنان أو أكثر يصحّ «ليس بواحد»؛ بخلاف «ليس بأحد»؛ فهو لعموم النفي والواحد لنفي العموم.

ولأنّ الواحد وجه من وجوه الأحد ووصف من أوصافه كما مرّ، ولأنّ الواحد يطلق في الأنواع والأجناس والمركّبات والظلمة وغيرها؛ بخلاف الأحد؛ فالأحد له بساطة لا يقيّد بقيودات الواحد التي ذكرت آنفاً، وأنّه يثبت بثبوته القليل والكثير؛

---

١. كتاب التوحيد: ٧٠، وفيه: واحد لا من عدد.

فإنّك إذا قلت أحد فهو يجمع بالواحد والاثنين والثلاثة وأكثر منها؛ بخلاف الواحد؛ فبثبوت الله يثبت القليل والكثير والكلّي والجزئي؛ فيتوقّف كلٌّ وجوده وثبوته على وجوده تعالى؛ فهو تعالى البسيط الذي جميع الموجودات موقوفة وجوداً وبقاءً إلى وجوده؛ فالكلّ وجد بإرادته، وكلّ في ملكه لا في ذاته لقوله عليه‌السلام: «دام الملك في الملك»[1]، وكلّ راجع إلى مشيئته وإرادته لا إلى ذاته، فبطل قول من قال: «الأشياء كلّها في ذاته بنحو أشرف»[2]، وبطل قول من قال: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»[3]؛ أي أنّ البسيط الحقيقة وهو الله سبحانه كلّ الأشياء وجميعها، لأنّه لو لم يكن كلّها لفقدها، وهو تغيّر وتبدّل له بفقده إيّاها؛ فلزمه كونه كلّ الأشياء لكن بنحو أشرف وألطف، وذلك كفر وزندقة قد بيّناه مشروحاً في رسالة على حدة «في إثبات الصانع» فارجع ثمّة.

[شبهة حمل الأحد على الواحد في ﴿قل هو الله﴾]

ثمّ إنّ بعضهم قال: إنّ لفظ «الله» إذا كان علماً وجزئياً لزم أن يكون لفظ «أحد» في ﴿قل هو الله أحد﴾ لغواً فينبغي أن يحمل الأحد على الواحد وحينئذ يشكل تسميتها بسورة التوحيد؛ إلّا أن يقال تسميتها باعتبار آخرها على طريقة عموم الاشتراك؛ لأنّه يراد بلفظ الأحد [أحد] معنييه أوّلاً والآخر ثانياً.

والجواب عنه بوجوه:

الأوّل أنّ الأحد والواحد بمعنى كما مرّ فلا حاجة إلى الحمل ولا إشكال حينئذ

---

١. لم أعثر عليه.

٢. انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمّد الشيرازي ٣ / ٢٢٥.

٣. انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمّد الشيرازي ٣ / ٣٢.

تسميتها بسورة التوحيد فمعنى قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ أي قل هو الله واحد، وذلك معنى التوحيد، والإقرار بالوحدة له، والإذعان بالوحدانية لجلاله.

الثاني أنّه مع اعتبار علميته أيضاً لا يكون لغواً؛ بل يكون ذكره لازماً ومحتاجاً إليه؛ لأنّ ﴿قل هو الله أحد﴾ كان جواباً عن سؤال السائلين عن نسبة الله مع كونهم قائلين بوجود إله غير الله سبحانه وبوجود تعدّده عندهم؛ فأجاب الله عن سؤالهم وعن ردّ عقيدتهم بأنّ الله أحد.

وليس[1] غير الله أحد إلهاً لنا ولكم؛ فالله أحد لعدم كفوه أحد؛ فـ«أحد» هنا أحدية حقّة وأحدية اُلوهية أي الله أحد؛ فالاُلوهية منحصرة ومختصّة في أحد وشخص واحد حقّ وهو الله سبحانه، ولكنّ «أحدٌ» في آخر السورة للحقيقة اللغوية كما سيذكر في تفسير قوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾.

فمعنى قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ أي قل يا محمّد في جواب اليهود: إنّ الله الذي تسألون عنه هو الله المعبود بالحقّ الذي يأله غيره من خلقه عن إدراك ذاته وكنهه، ويعجز خلقه عن الإحاطة بكيفيته؛ بل هو فرد و متفرّد في إلهيته واُلوهيته وربوبيّته؛ متعالٍ عن صفات خلقه؛ وهو خلوٌ عن خَلقه، وخَلقُهُ خلو عنه، لا يشابه به شيء ولا يشابه بشيء؛ فهو الأحد المطلق والواحد من جميع الوجوه، وهو الدائم في ذاته وصفاته؛ فإنّ الدالّ في أحد دليل على دوام ملكه، وأنّه عزّ وجلّ دائم متعال عن الكون والزوال؛ بل هو مكوّن الكائنات الذي كان بتكوينه كلّ شيء وكلّ كائن، ثمّ قال عليه‌السلام في الصمد ذلك أي شخص واحد فلا يتعدّد؛ بل ينفرد ويتفرّد ويتوحّد، فمعناه بالفارسية يعني:

---

١. من هنا إلى «ثمّ قال عليه‌السلام في الصمد ذلك» من هامش النسخة.

بگو يا محمد در جواب ايشان كه خدا يكى است وخـدا يک كس است. پس «أحد» معنايش بمعنى كس است، همـچنان كـه در قـول ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ است، يعنى نيست براى خدا احدى مثل، و نيست براى او كسى نظير، پس در اين وقت احتياج نيست كه «احد» را به معنى واحد بگيرى، زيرا كه «أحد» نيز ذكرش لغو نمى‌شود چنان كه معلوم شد.

الثالث أنّ «الله» ليس بعَلَمٍ ولا بمفهوم كلّي ولا جزئي؛ لأنّه لو كان جزئياً لزم أن يكون له كلّي يندرج تحته هو وغيره مـن سـائر الأفـراد؛ لأنّ الكـلّي لزم له تـعدد الأفراد؛ فإذا كان له أفراد فلزم مثله ونظيره وتعدّده وهو فاسد؛ فـلا يـصحّ كـونه جزئياً إن أُريد منه المعنى الاصطلاحي؛ لأنّه في المصطلح المنطقي هو ما يمـنع فرض صدقه على كثيرين، وبديهي أنّ ذلك مندرج تحت كلّي آخر؛ لأنّ كلّ جزئي لا بدّ من ذلك.

وقد عرفت أنّ كونه مندرجاً تحت كلّي، وكونه فرداً من أفـراده غـلط؛ لكـون الأفراد نظيراً ومثلاً له فيكون لله حينئذ نظير ومثل وهو باطل؛ والاعتقاد بـه كـفر وشرك؛ ففرض كونه فرداً لكلّي كما فعله المنطقيون حيث قالوا: إنّه مندرج تحت كلّي وأقلّه المفهوم، والشيء غلط لاستلزامه حينئذ الكلّي الذي له أفراده، وهو تعالى من جملتها يدخل هو وسائر أفراده الموجودة ولو بالفرض تحته، أي تحت هذا الكـلّي، وهذا شرك محض وكفر صرف؛ كما لا يخفى.

وإن أُريد به معنى التشخّص الخارجي المتشخّص بالعوارض الخارجية فهو أيضاً غلط لاستلزامه التحديد المنهي عنه.

وإن أُريد به معنى البساطة والتفرّد الحقيقي لم يكن حمـل أحد عليه لغواً، فيكون المعنى أنّ الله البسيط المتفرّد الحقيقي أحد، يـعني: «يک كـسى است، و او را ثـانى

نيست».

فلا يحتاج حينئذ إلى تأويل الأحد بمعنى الواحد مع أنّا قد قرّرنا أنّ الواحد والأحد بمعنى واحد؛ فإذا كان بمعنى واحد فلا معنى بالتأويل كما توهمه المعترض، ويصحّ تسمية السورة بالتوحيد.

[معنى الأحد]

ثمّ إنّ الأحد معناه هو المتفرّد البسيط الأحديّ الذات والمعنى؛ بلا مشاركة شيء به، وبلا مثالية شيء به، وبلا ندّية شيء معه، وبلا مشابهة شيء به؛ فالله هو الأحد الأحديّ الذات والمعنى بالمعاني المذكورة؛ فحينئذ امتنع في حقّه تعالى أن يكون جزئياً أو كلّياً أو جزءً أو عامّاً أو خاصّاً أو مطلقاً أو مقيّداً أو مبهماً أو معيّناً؛ لأنّ جميع ذلك من صفات الألفاظ أو المعاني، وهو سبحانه ليس من قبيل الألفاظ ولا من قبيل المعاني؛ فلا يتّصف بصفاتها، ولأنّه سبحانه أجرى لها تلك الصفات فلا يجري عليه ما هو أجراه فحينئذ إطلاق الواحد عليه باعتبار كونه بمعنى الأحد بالمعنى المذكور.

فالواحد والأحد متوافقان معنىً؛ فمعناهما البساطة والوحدة المتنزهة عن الكلّي والجزئي والجزء والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإبهام والتعيين وغير ذلك في أصل الوضع؛ فلو يعتريهما شيء من ذلك فهو إنّما هو بإرادته المستعمِل؛ فلا يقال في أصل الوضع وفصيح الكلام: الله واحد؛ إلّا بتخصيص إرادة التفريد البحت والبساطة الصرف[ـة]؛ لأنّه البسيط المطلق فلا البسيط المطلق غيره سبحانه، فلبساطة المطلق له تعالى صار غائباً مطلقاً عن درك الحواسّ.

فلذلك السرّ وللإشارة إلى ذلك السرّ عبّر بلفظ «هو» الدالّ على الغيبة المطلقة؛ ليدلّ على أنّه سبحانه غائب من جميع الوجوه فلا يقبل الإشارة بوجهٍ من الوجوه؛

فلا يصحّ الإشارة إليه سبحانه؛ فلذلك ردّ بقوله: ﴿هو الله أحد﴾ قولهم: هذه آلهتنا نشير إليها فأشر أنت إلى إلهك، وأنزله إلى رسوله في الردّ عليهم؛ فالتعبير بلفظ «هو» للإشارة إلى غيبته مطلقاً؛ لا للإشارة إلى كونه قابلاً للإشارة بـ«هو» المفيد للإشارة؛ فإشارته اللازمة غير مرادة هنا؛ لكونها منتفية بذكر الأحد الذي لا يجامع مطلق الإشارة؛ ولو عقلية، ولو في بعض المظاهر؛ إذ لا يعقل ولا يتصوّر في شيء ولا في جهة ولا في مكان حتّى يشار إليه سبحانه؛ لأنّه البسيط المطلق الذي لا يدركه الحواسّ، فما لا يدرك بالحسّ فكيف يقبل الإشارة؟ فهو سبحانه مع بساطته المطلق[ـة] على كلّ شيء شهيد موجود في غيبته وحضوره، ولا يعزبُ عن شيء ولا يعزبه شيء؛ فهو محيط بكلّ شيء علماً، وليس غافلاً عن شيء سرّاً وظاهراً.

فبـ«الهاء» أشار إلى غيبته، وبـ«الواو» إلى اختفائه ذاتاً في الجهات الستّ؛ فلا يدرك في واحد منها؛ فهو غائب فيها كلّها، وإلّا لكان قابلاً للإشارة، وإنّها منفيّ عنه تعالى لكمال بساطته المطلق[ـة] التي هي [تـ]نافي الإدراك، فلذلك تعقّب لفظة «الله» بلفظ أحد [وهو] موضوع للبساطة والأحدية المطلقة، وهي معنى الأحدية في الذات والمعنى.

ثمّ إنّك إذا عرفت جميع ذلك تعرف تناسب وسرّ ذكر الضمير أوّلاً، ثمّ «الواو» بعده، ثمّ لفظ الله بعده، ثمّ لفظ «الأحد» بعده؛ فهذه الألفاظ حقيقة تفسير لما قبله بما بعده؛ كما عرفت سابقاً.

فمعنى قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ أي الذي أدعوكم إلى طاعته وعبادته هو الغائب عن الحواسّ في جميع الجهات الستّ من جميع الجهات؛ فهو المألوه الذي يتحيّر في إدراكه العقول؛ فهو الأحد الأحديّ الذات والمعنى، وهو البسيط المطلق المتفرّد المنزّه في ذاته وصفاته وأفعاله.

فبـ«هو»[١] الذي لضمير الغائب أشار إلى غيبته بهويّته ومائيته وكنهه؛ فلمّا كان هويّته ومائيته وكنهه متقدّماً على غيره؛ فلذلك السرّ قدّم ضمير الغائب الدالّ على غيبة هويّته على لفظ «الله» الدالّ على اُلوهيته؛ فهو سبحانه غائب بهويّته وظهر باُلوهيته، فصفة الهوية والغيبة قبل صفة الاُلوهية؛ فلذلك ذكر لفظ «هو» الدالّ بهويّته وغيبته قبل ذكر لفظ «الله» الدالّ على اُلوهيته المتأخّرة عنها، وذلك قوله تعالى: كنت كنزاً مخفياً [فـ]أحببت أن أعرف؛ فخلقت الخلق لكي أعرف[٢].

فخفائه بهويّته، وظهوره ومعروفيته باُلوهيته التي هي رتبة الخلق والإيجاد، فلذلك قُدّم لفظ «هو» في الذكر من «الله» لتوافق الظاهر بالواقع وتطابق اللفظ والذكر بنفس الأمر، وقدّم لفظ «الله» من «الأحد» لأنّ الأحدية إنّما هو في الاُلوهية والهوية؛ فإذا عرفت ذلك تعرف أنّ اللازم والمطابق للواقع ونفس الأمر هو ذكر الكلام بهذا الاُسلوب، وإذا عرفت ذلك تعرف أنّه كلام الله لا كلام البشر، ونعم ما قيل: كلام الملوك ملوك الكلام.

[تفسير آية] ﴿الله الصمد﴾

ولفظ «الله» يتحيّر في فهم لفظه العقول، كما يتحيّر في فهم معناه، فلذلك قال بعضهم: إنّه[٣] عبريّ، وقال بعضهم: إنّه سريانيّ معرّب، وقال بعضهم: إنّه عَلَم، وقال بعضهم: إنّه مفهوم كلّي، وقال بعضهم: إنّه عَلَم بالتغليب في الاستعمال على الذات

---

١. من هنا إلى «﴿الله الصمد﴾» من هامش النسخة.

٢. انظر شرح ابن أبي الحديد ٥ / ١٦٣؛ وتذكرة الموضوعات: ص ١١؛ وكشف الخفاء: ص ١٣٢؛ وشرح الأسماء الحسنى للسبزواري ١ / ٣٧؛ وتفسير الفخر الرازي ٢٨ / ٢٣٤؛ وتفسير أبي السعود ٢ / ١٣٠؛ وتاريخ ابن خلدون ١ / ٤٧١ وغيرها من المصادر المتأخّرة، ولم نجد الحديث في المصادر الاُولى وكتب الحديث المعتمدة.

٣. في النسخة: فإنّه.

الموصوف بجميع الكمالات المنزّه عن كلّ ما يستلزم النقصان.

وقال بعضهم كالخليل بن أحمد: إنّه مرتجلٌ، لقوله تعالى: ﴿هل تعلم له سميّاً﴾[١] ولأنّه لو حكمنا باشتقاق كلّ اسم لزم الدور أو التسلسل، فلا بدّ أن تؤول الأسماء إلى جامد، فكون ذلك هو اسم الكريم أولى.

وقال بعضهم: إنّه مشتقّ من لاه الشيء إذا خفي[٢]، وذلك هو الحقّ لتصريح الصادق عليه السلام[٣] باشتقاقه، فالقول بكونه جامداً فاسد، وكذلك القول بكونه عَلَماً أو مفهوماً كلّياً منحصراً في الفرد، فالحقّ كونه اسماً ووصفاً للذات الظاهرة بالألوهية والربوبية والرحمانية كسائر أسمائه.

وقال بعضهم: إنّه مشتقّ من لاه يلوه بمعنى ارتفع؛ لارتفاع عزّ جلاله عن تميز الوصف، وقيل: من وَلَهَ الفصيل بأُمّه إذا ولع بها؛ لأنّ العباد موهون[٤] أي مولعون[٥] بالتضرّع إليه في الشدائد والمهالك، وقيل: من أَلَهَ بمعنى فزع لأنّ الخلق يفزعون إليه، وقيل: من أَلَهَ بمعنى سَكَنَ، لأنّ الخلق يسكنون إلى ذكره، وقيل: من الألهية وهي القدرة على الاختراع، وقيل: من أَلَهَ بمعنى عُبِدَ، والآلِهَ هو المستحقّ للعبادة أو المألوه أي المعبود[٦] والأخير هو المروي عنهم عليهم السلام كما[٧] روي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

---

١. مريم: ٦٥.

٢. من هنا إلى «كسائر أسماءه» من هامش النسخة.

٣. كتاب التوحيد للصدوق: ٢٢١.

٤. خ ل: مولوهون.

٥. خ ل: مولوعون.

٦. والأقوال أكثرها في مجمع البيان ١ / ٩٠ و٩١؛ التبيان ١ / ٢٧ و٢٨؛ الكشّاف ١ / ٥ و٦؛ كنز الدقائق ١ / ٢١ ـ ٢٥؛ لسان العرب ١٣ / ٤٦٧ ـ ٤٧٠، مادة «أله»؛ مجمع البحرين ٦ / ٣٣٩ و ٣٤٠، أله؛ العروة الوثقى في تفسير سورة الحمد للشيخ البهائي: ٩٤ ـ ٩٧.

٧. من هنا إلى «أقوال مختلفة مذكورة» من هامش النسخة.

«الله معناه المعبود الذي يَألِهُ فيه الخلق ويُؤلَهُ إليه، والله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات»[١].

وعن الباقر عليه السلام قال:

«معناه المعبود الذي أَلَهَ الخلق عن درك ماهيّته والإحاطة بكيفيته، ويقول العرب: أَلَهَ الرجل إذا تحيّر في الشيء فلم يُحط به عِلْماً»[٢].

[الألف في لفظ الجلالة]

فلفظ الجلالة لفظ لم يحط به علم أحد، كما أنّ مسمّاه كذلك لم يحط به علم أحد، وأمّا عدم إحاطة علم أحد بلفظه لما مرّ من اختلاف الأقوال في معناه وفي لفظه وفي مبدئه.

ومن جملة ما لم يحط به علم أحد إلّا بعد بيان معادن التنزيل، هو أنّ «الألف» في أوّل لفظ الجلالة يعني الله، ألف مبسوط والألف المبسوط فيه ستّ صفات من صفاته تعالى:

الأوّل: الابتداء، وهو تعالى مبتدء الخلق كلّهم، وهو عزّ وجلّ ابتدء لخلق جميع خلقه وابتدء لإيجادهم، فمنه الابتداء، وبه الابتداء، كما أنّ الألف به ابتداء الحروف ومنه ابتداؤها.

الثاني: الاستواء والاستقامة؛ فإنّه عزّ وجلّ في الاستواء والاستقامة في كلّ شيء في جميع صفاته في إيجاده ورزقه وتربيته وإبقائه وحفظه، وذلك قوله تعالى: ﴿إنّ ربّي على صراط مستقيم﴾[٣]، فهو تعالى لا يجور في أحد من صفاته؛ بل مستقيم في جميع

١. كتاب التوحيد للصدوق: ٨٩.

٢. كتاب التوحيد للصدوق: ٨٩.

٣. هود: ٥٦.

أحواله، ومستوٍ في جميع صفاته، كالألف المستقيم، فلا جور لمشيئته ولا ميل في إرادته.

ثمّ اعلم أنّ جميع الصفات الحسنة والأوصاف الكاملة كلّها مندرجة تحت هذه الصفة، فالألف في لفظ «الله» دليل على استقامته واستوائه في جميع صفاته وأفعاله، فالألف فيه إشارة إلى استجماع ذاته تعالى جميع الصفات الكمالية، فالألف لإشارته إلى الاستقامة والاستواء تدلّ على كون لفظ «الله» مستجمعاً لجميع الصفات الكمالية، كما أنّ معناه ومسمّاه ومصداقه كذلك مستجمع لجميع الصفات الكمالية، فبالجملة لفظ «الله» قد احتوى جميع الصفات الكمالية، كما أنّ الذات كذلك، بل هي كلّها عين الذات بلا فرق بينهما وبين صفاتها الكمالية.

الثالث: الانفراد، فالله منفرد كما أنّ الألف منفرد ودالّ على الانفراد.

الرابع: اتّصال الخلق بالله، كما أنّ الحروف متّصلة بالألف والألف منفصلة عنها، فكذلك الله تعالى منفصل عن خلقه والخلق كلّهم متّصل به، فالله لا يتّصل بهم فكذلك الألف.

الخامس: أنّ الألف مباين لجميع الحروف، فكذلك الله مباين لجميع خلقه في صفاته، فهو واجب وغيره ممكن.

السادس: أنّ الألف سبب اُلفة سائر الحروف، وكذلك الله عزّ وجلّ سبب اُلفة جميع خلقه، فهو موقع للائتلاف بين خلقه، فالألف فيه جميع الصفات الكمالية؛ لأنّ فيه جميع رؤوس الصفات الكمالية كما عرفت؛ فلفظ «الله» فيه جميع الصفات الكمالية فافهم، فكذلك الذات الأقدس فإنّه كذلك مستجمع لجميع تلك الأوصاف الستّة التي هنّ رؤوس سائر الصفات الكمالية من الصفات الجلالية والجمالية، فالذات المقدّسة مستجمعة لجميع الصفات الجمالية والجلالية، فلاستجماعها كذلك كانت العقول

متحيّرة في فهم الاسم كما كانت متحيّرة في فهم المسمّى، فللتحيّر حصلت فيه أقوال مختلفة مذكورة ولكن الكلّ حسن يليق بجلاله.

فعلم أنّه سبحانه كما هو كنهه غير معلوم فكذلك اسمه غير مدرك عند العقول بحقيقته، كما قال أبو جعفر عليه السلام: «الله معناه المعبود الذي أَلَهَ الخلق عن درك ماهيّته والإحاطة بكيفيته»[١].

وقال العقل الكلّ: «ما عرفناك حقّ معرفتك»[٢].

وقال عليّ بن الحسين عليهما السلام في بعض مناجاته: «وعجزت العقول عن إدراك كنه جمالك، وانحسرت الأبصار دون النظر إلى سبحات وجهك، ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلّا بالعجز عن معرفتك»[٣].

[كلام اللغويين في لفظ «الله»]

وقال بعض اللغويين: إنّه مأخوذ من وَلِهَ بمعنى تحيّر وتخبّط عقله، وكان أصله وِلاهٌ؛ فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها، فقيل: إله كإعاءٍ وإشاح، ويردّه الجمع إلى آلهة دون أولِهَة[٤].

وقال بعضهم: من أَلِهَ يأْلَهُ من باب عَلِمَ يَعلَمُ وبمعنى تحيّر، فالمعنى هو المتحيّر بالذات واله الكنه؛ فإنّ العقول الكاملة والأوهام السابغة متحيّرون ووالهون في معرفة ذاته والعلم بكنهه؛ كما قال:

---

١. كتاب التوحيد: ٨٩.

٢. الفوائد العلية ٢ / ٣٩٣؛ عوالي اللئالي ٤ / ١٣٢؛ بحار الأنوار ٦٩ / ٢٩٢؛ الأربعون حديثاً للشيخ البهائي: ٨٠.

٣. بحار الأنوار ٩٤ / ١٥٠؛ الصحيفة السجادية الجامعة: ٤١٧.

٤. تفسير البيضاوي ١ / ٦ وفيه على آلهة دون أولهة.

نهان از فهم كل كنه لطيفش   نهان از عقل كل ذات شريفش

وقال بعضهم: أصله إلاهٌ، حذفت الهمزة للتخفيف فصار لاه فشبّه بلاة في الوقف فصار الاسم في النقصان كما أنّ المسمّى في الكمال فزيد الألف واللام وأدغم اللامين فصار «الله» لخروجه عن النقصان فلذلك قالوا: إنّ في لام لفظ الجلالة التفخيم والإشباع حَسَنٌ مطلقاً للتعظيم، لأنّه أعلى أسمائه تعالى[1].

وقيل: إذا انفتح ما قبلها أو انضمّ سنّة، وقالوا: إنّ حذف ألفه لحنٌ مفسدٌ للصلاة واليمين؛ وإن جاز في صورة الشعر؛ كقوله:

ألا لا بارك الله في سهيل   إذا ما بارك الله في الرجال[2]

فمن قال: أصله[3] إلهٌ على فِعال، قال : إنّه بمعنى مفعول، لأنّه تعالى مألوهٌ أي معبود، كقولنا: إمام [فِعال] بمعنى [مفعول، لأنّه] مؤتمّ به، فلمّا أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرة استعماله في الكلام، ولو كانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوّض [منه] في قولهم: الإله، وقُطِعَت الهمزة في النداء للزومها تفخيماً[4] لهذا الاسم.

وسمعت أبا علي النحويّ يقول: إنّ الألف واللام عوض [منها، قال:] ويدلّ على ذلك استجازتهم لقطع الهمزة الموصولة الداخلة على لام التعريف في القَسَم والنداء، وذلك قولهم: «أفَألله لتفعلنّ»، و«يا أللهُ اغفر لي»، ألا ترى أنّها لو كانت غير عوض لم تثبت [كما لم تثبت] في غير هذا الاسم.

---

١. أشار إليه البيضاوي في تفسيره ١ / ٧.
٢. تفسير البيضاوي ١ / ٧.
٣. من هنا كلام الجوهري في الصحاح.
٤. في النسخة: تخفيفاً. وسيأتي قريباً على الصواب.

قال: ويجوز [أيضاً] أن يكون للزوم الحرف، لأنّ ذلك يوجب أن تُـقطَع همـزة «الذي والتي»، ولا يجوز أيضاً أن يكون لأنّها همزة مفتوحة وإن كانت موصولة، كما لم يجز في «ايْمُ الله» و«ايْمُنُ اللهِ» التي هي همزة وصل وهي مفتوحة.

قال: ولا يجوز [أيضاً] أن يكون ذلك لكثرة الاستعمال، لأنّ ذلك يوجب أن تُقطَعَ الهمزة أيضاً في غير هذا ممّا يكثر استعمالهم له، فعَلِمنا أنّ ذلك لمعنىً اختّصت به ليس في غيرها، ولا شيء أولى بذلك المعنى من أن يكون المعوّض من الحروف المحذوف الذي هو الفاء[1].

وجوّز سيبويه أن يكون أصلُه لاهاً على ما قال الشاعر[2]:

كـحِلْفَةٍ مـن أبي ريـاح يَســمَعُها لاهُـه الكـبار

أي: إلاهُهُ الكبار، أدخـلت عـليه الألف واللام، جـرى مجـرى الاسم العـلم، كالعباس والحسن لأنّه يخالف الأعلام من حيث أنّه كان صفة. وقولهم: يا الله، بقطع الهمزة، إنّما جاز لأنّه يُنوَى به الوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم[3].

وقيل: أصله لاهاً بالسريانية فعرّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال اللام عليه[4].

وقال بعضهم: إنّ «الله» مشتقّ من الإله حذفت الهمزة الثانية وأدغم بين اللامين التعريف والآخر وألزم الألف واللام عوضاً عن المحذوف.

ثمّ إنّ ممّن قال بالعلمية فيه فهو الكفعمي في «المصباح» في تفسير أسماء الله تعالى قال: «الله» اسم علم مفرد موضوع على ذات واجب الوجود [تعالى شأنه]، والغزالي

---

١. الصحاح للجوهري ٦ / ٢٢٢٣ و ٢٢٢٤، مادة «أله».
٢. هو الأعشى.
٣. نفس المصدر ٦ / ٢٢٤٨، مادة «لاه».
٤. تفسير البيضاوي ١ / ٧.

قال: إنّه اسم للموجود الحقّ الجامع لصفات الإلهية المنعوت بنعوت الربوبية المتفرّد بالوجود الحقيقي، فإنّ كلّ موجود سواه غير مستحقّ للوجود بذاته، وإنّما استفاد الوجود منه (تعالى)[١].

وقيل[٢]: «الله» اسم وعلمٌ للذات الواجب المستجمع لجميع الصفات الكمالية[٣]، ولذا قال تعالى في كتابه: ﴿الحمد لله ربّ العالمين﴾ ولم يقل الحمد للواجب الوجود أو غير ذلك، لأنّه على تقدير استجماع لفظ «الله» جميع الصفات الكمالية يجب أن يعبّر به؛ لأنّ فيه استجماع جميع ما سوى الألوهية وليس فيما سواه وصف الألوهية، فاللازم بالذكر ذكر المستجمع لا عدم المستجمع، فهو مستغن عنها وهنّ كلّها محتاجة إليه.

فبالجملة أنّ لفظ «الله» لما كان مستجمعاً لجميع الصفات، فإذا قلت: الحمد لله، فكأنّك قلت: الحمد لجميع الصفات الكمالية، لكون الحمد لله في قوّة القول الحمد لجميع الصفات الكمالية، وأيضاً أنّ في قول الحمد للواجب الوجود أو في غيره من سائر الصفات يتوهّم اختصاص الحمد إلى وصف دون وصف، بخلاف الحمد لله؛ فلا يتوهّم فيه الاختصاص بوصف دون وصف؛ بل يُعلم كون الحمد على مقابلة جميع الصفات الكمالية من غير توهّم اختصاص بوصف.

وقيل: اسم لمن هو الخالق لهذا العالم والمدبّر له، والشهيد ﷺ قال: إنّه اسم للذات لجريان النعوت عليه، وقيل: اسم للذات مع جملة الصفات الإلهية فإذا قلنا: «الله» فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصّة وهي صفات الكمال ونعوت الجلال، قال ﷺ

١. المصباح للكفعمي: ٣١٤ و ٣١٥.
٢. من هنا إلى «اختصاص بوصف» من هامش النسخة.
٣. مجمع البحرين ٦ / ٣٤٠.

وهذا المفهوم هو الذي نعبده ونوحّده ونـنزّهه عـن الشرك والنـظير والمِـثلِ والنـدّ والضدّ[١].

[ما قيل في عَلمية لفظ «الله» أو وصفيّتها]

وحجّة القائلين بالعَلَم بوجوه:

الأوّل أنّه لو كان المفهوم كلّي لا يفيد كلمة التوحيد التوحيد فلا بـدّ أن يكـون علماً.

الثاني أنّه لا يخـفى أنّ لكلّ شيء اسم ورسم، والباري تـعالى الذي هـو خـالق الأشياء وربّ الأرباب كيف لا يكون له اسم ؟! فلا بدّ له سبحانه من اسم، وغير لفظ الجلالة من أسمائه كلّها أوصاف لظهور معنى الوصفية فيها بخلاف لفظ الجلالة، فيكون ذلك اسماً له تعالى.

الثالث أنّه يوصف ولا يوصف به، ومن ثمّ جعلوا قوله تعالى: ﴿إلى صراط العزيز الحميد الله﴾[٢] عطف بيان لا نعتاً.

الرابع أنّه في كلّ ألسنة ولغات لذاته سبحانه اسم ورسم يُدْعى به كـ«النُنكير» في التركي، و«يزدان» في الفارسي، فلا بدّ في العربي أيضاً من اسم يُدعى به وهو لفظة «الله».

والجواب عن الأوّل على نحو المماشاة بالخصم هو أنّه على القول بكلّيته ووصفيته أيضاً يفيد التوحيد والوحدانية، لانحصاره في الخارج بفرد واحدٍ وإن كان في الواقع ونفس الأمر ممكن التعدّد والكثرة كالشمس والقمر فإنّهما كلّما أطلقا لا يفهم عنهما إلّا

---

١. المصباح للكفعمي: ٣١٥؛ الفوائد والفرائد للشهيد الأوّل ٢ / ١٦٦.

٢. ابراهيم: ١ و٢.

الفرد الواحد.

وردّ أنّ القول بإمكان التعدّد في نفس الأمر والكثرة في الواقع والاعتقاد بذلك كفر وزندقة لعدم جواز التعدّد للجواب عقلاً لا في الخارج ولا في نفس الأمر، وأيضاً أنّ ما هي ممكن التعدّد في نفس الأمر لا يفيد التوحيد.

والجواب عن الثاني والرابع: أنّ لكلّ عَلم لا بدّ من تصوّر ذلك الشيء بلا أوصاف وبلا صفات وبلا حالات ثمّ وضع اللفظ بإزائه، وأنّ الله تعالى لا يمكن تصوّره وتعقّله بدون تعقّل أوصافه وبدون تصوّر آثاره، فإنّ تصوّره وتعقّله بآثاره فلا يجوز كونه عَلَماً[1].

وأورد[2] على هذا الجواب بوجهين:

الأوّل أنّ تعقّل الذات بالصفات حين الوضع لا بدّ فيه، وفيه نظر لأنّ الفرض من الأوصاف في قوله بلا أوصاف وبلا صفات وبلا حالات إلى آخره، ليس الأوصاف العقلية الموجودة حين الوضع حتّى يكون تعقّل الذات بالصفات لازماً حين الوضع؛ بل الغرض منها الأوصاف المتجدّدة آناً فآناً؛ فتصوّر الشيء عند الوضع بلا صفات هو تلك الصفات الموجودة بالفعل، ولا بدّ من تصوّرها أيضاً، لأنّه لو لم يكن تلك الصفات لم يكن الشيء شيئاً، ولم يتصوّر حتّى يوضع له اسم، والله سبحانه ليس كذلك؛ كسائر الأشياء؛ فلا يتصوّر ولا يتعقّل أصلاً، وإنّما تعقّله وتصوّره بالصفات والآثار والأفعال الحادثة له متجدّدة آناً فآناً، ومع قطع النظر عن ذلك لا يمكن تصوّره وتعقّله حتّى يوضع له اسم، فإذا يمكن له ذلك لم يمكن وضع اسم له، ومن هنا

---

١. بعض هذه الوجوه والأجوبة مذكورة في التفسير الكبير ١ / ١٥٦ و١٥٧؛ العروة الوثقى في تفسير سورة الحمد للشيخ البهائي: ٩٦ ـ ١٠٠.

٢. من هنا إلى «في صريح النصوص» من هامش النسخة.

قيل: إنّه سبحانه لا اسم له و[لا] رسم له.

أقول: وفي هذا النظر نظر، لأنّه سبحانه له أن يضع اسماً لذاته، وله سبحانه تعقّل ذاته بذاته، وعِلْمِهِ بذاته من غير احتياجه فيه إلى آثاره وأفعاله؛ كما يحتاج غيره من عباده؛ كما لا يخفى.

فنقول: إنّه سبحانه وضع لفظ الجلالة اسماً لذاته بدون تصوّر الآثار والصفات، وأمرنا أن ندعوه بذلك الاسم الشريف؛ كما هو الحقّ، وذلك قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[1].

والثاني أنّه يجوز أن يقال: إنّه سبحانه تعقّل ذاته بدون الصفات، ووضع ذلك اسماً لذاته، ويمكن له سبحانه ذلك وإن لم يمكن لغيره، وفيه نظر، لأنّ صفاته عين ذاته وذاته عين صفاته؛ فلا تغاير ثمّة بين الذات والصفات؛ فالتغاير والتعدّد ثمّة بين الذات والصفة فاسد، اللّهمّ إلّا أن يراد من الصفات الآثار والأفعال؛ فتصوّره سبحانه وتعقّله بدون آثاره لا يمكن إلّا لذاته.

وأمّا غيره سبحانه فلا يمكن له تصوّره إيّاه وتعقّله له إلّا بآثاره وأفعاله ومصنوعاته؛ فهو سبحانه وضع ذلك اسماً لذاته مع علمه بذاته بدون آثاره وصفاته وأفعاله كما قلناه آنفاً، فافهم.

ثمّ إنّ الاستدلال بـ«التنكير» و«يزدان» لا يفيد كونه علماً في العربية؛ لكونه قياساً مع الفارق، ولأنّه أوّل النزاع مثل لفظ «الله». بل الحقّ أنّ لفظ «الله» و«التنكير» و«يزدان» وأمثالها اسم اختصاصيّ له تعالى كالرحمان، لا عَلَمٌ جزئي حتّى يلزم المحذورات، ولا كلّي حتّى يلزم الإيرادات؛ بل كلّها وصف واسم ورسم وآية

---

١. الأعراف: ١٨٠.

وعلامة يُعرَفُ بها ويمتاز عن غيره من مخلوقاته؛ كما سيذكر في صريح النصوص.

والجواب عن الثالث: «أنّ كونه يوصف ولا يوصف به» ليس للعلمية؛ بل لكونه اسماً مختّصاً به، وعدم إطلاقه لغيره كالرحمان فهو ليس بعلم؛ بل كالعلم في الاختصاصه وعدم إطلاقه لغيره؛ لأنّه لو كان علماً لكان جزئياً، والجزئي يقع لا بدّ تحت كلّي ويكون له أفراداً ومن جملته ذلك أي «الله»، وهو فاسد كما مرّ؛ فلا يصحّ كونه علماً[1].

الخامس أنّه لا بدّ من اسم يجري عليه صفاته، ولا يصلح له ممّا يطلق عليه من بين الأسماء إلّا لفظة «الله»؛ فيكون علماً.

والجواب أنّ وجود الاسم ووقوعه له إنّما يكون بالغلبة والاختصاص كما مرّ؛ فلا انحصار لحمل الأسماء له بوضع اسم له بالعلمية؛ بل يحصل ذلك باختصاص اسم خاصّ له معروف بين عباده؛ فيحمل له سائر صفاته.

والحقّ: أنّه أي لفظ «الله» علم واسم له بوصفه له لنفسه؛ ليدعوه به عباده وله الأسماء الحسنى فادعوه بها.

وأمّا اعتراض لزوم الجزئية المستلزمة للكلّية واندراجها تحتها إنّما هو في الممكن والحادث، والواجب ليس له ذلك، كما مرّ.

حجّة القائلين بأنّه مفهوم كلّي منحصر في الفرد بوجوه:

الأوّل: أنّ في العلم لا بدّ من تصوّر الشيء بلا أوصاف وبلا حالات، ثمّ وضع اللفظ بإزائه، وأنّه لا يمكن تعقّله بلا أوصاف وبلا صفات وبلا آثار، وإنّما تعقّله بآثاره وصفاته وآياته وعلاماته؛ كما مرّ في جواب القائلين بالعلمية وفي ردّهم.

---

١. انظر: التفسير الكبير ١ / ١٥٧ و١٥٨؛ العروة الوثقى في تفسير سورة الحمد للبهائي: ٩٦ - ١٠٠.

الثاني: أنّه لو كان علماً لما كان لنا في إثبات التوحيد افتقار إلى الدليل، ولما كان لنا احتياج في إثبات الوحدانية إلى الحجّة كما مرّ.

الثالث: أنّه لو كان علماً له تعالى لم يكن: ﴿قل هو الله أحد﴾ مفيداً للتوحيد كما سيذكر.

الرابع: أنّه لو كان علماً لزم كون أحد في قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ لغواً كما مرّ.

والجواب عن الأوّل بوجهين:

الأوّل: أنّ تعقّل الذات بالصفات حين الوضع كافٍ وجائز، ورُدّ ذلك بأنّ[1] الغرض من الأوصاف ليس هو الأوصاف الفعلية عند الوضع حتّى يكفي تعقّل الذات بالصفات والآثار؛ بل المراد منها الأوصاف المتجدّدة آناً فآناً، وعند الوضع لا بدّ أن ينقطع النظر عنها؛ لعدم إمكان تصوّرها عند الوضع، وأمّا الأوصاف الفعلية فهي ضروري التصوّر عند الوضع؛ فلا معنى للجواب بأنّ تعقّل الذات بالصفات حين الوضع كافٍ.

الثاني: أنّه احتمل أن يتصوّر ذاته بذاته القديم بلا صفات وبلا وصف، ويجعله اسماً لذاته، وتعقّله تعالى ذاته بلا صفات ممكن.

وردّ ذلك [بـ]أنّ صفاته تعالى عين ذاته؛ ليست خارجة عن الذات حتّى يكون التصوّر بلا صفات، والخارج عن الذات هو أفعاله لا صفاته.

والتحقيق أن نقول: إنّ الواضع للألفاظ كلّها اسم الله وغيره هو الله تعالى، وليس عنده من شرائط الوضع شيء من تصوّره بلا صفات وبلا وصف كما فينا؛ فإنّها إنّما هي عندنا، لأنّه لا يجوز لنا إجراء التصوّر له سبحانه؛ فوضعه سبحانه على غير

---

١. في النسخة: لأنّ.

وضعنا، وهو خَلَقَ اللفظ والاسم، وخَلَق معناه وإعلام ما هو وصفه وصفاته الذاتية والفعلية بتلك الأسماء والصفات، وبيان أن يدعوه عباده بتلك الأسماء، وذلك قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[١] فتلك الأسماء لم نُوضِعُه له حتّى نحتاج إلى شرائط الوضع؛ فتكون هي أيضاً في حقّنا ممتنعاً! غير ممكن لنا.

فالأجوبة المذكورة كلّها تكلّفات بعيدة غير مرضية، أو نقول: إنّ لفظ «الله» ليس بعلم حتّى يكون جزئياً؛ بل من الأسماء المختّصة به تعالى كالرحمان، فلا يلزم المحذور الواقع في اعتبار الجزئية والعلمية وهو أنّه لو كان علماً لكان جزئياً والجزئي هو الأخصّ الواقع تحت كلّي آخر؛ كزيد، فإنّه جزئي واقع تحت كلّي آخر؛ أعني الإنسان، وهنا ليس كلّي حتّى يكون ذات الباري أخصّ وواقعاً تحته، لأنّ كلّ كلّي فوق جزئياته، ولا يخفى أنّ كلّ فوق أشرف عمّا تحته؛ فلزم حينئذ أن يكون شيء أشرف من ذاته تعالى وأعلى منه، ويكون ذاته تحت ذلك الشيء، وذلك فاسدٌ وزندقة. ولزم أيضاً أن يكون ذاته سبحانه مركّباً غير بسيط؛ لأنّ كلّ كلّي جزء لجزئياته ولما تحته؛ كالإنسان بالنسبة إلى زيدٍ؛ فإنّه جزء لزيدٍ وزيد مركّب منه ومن غيره؛ فبما ذكرناه اندفع ما توهّم أنّه جزئي أخصّ تحت كلّي وهو المفهوم والشيء كما صرّح به المحشي الملّا عبد الله ﷺ في مبحث تقسيم الألفاظ[٢].

ولزم أيضاً أن يكون ذاته تعالى داخلاً تحت عموم المفاهيم والمعاني لو قيل له المفهوم والشيء.

وأمّا قوله عليه السلام: «إنّه شيء لا كالأشياء»[٣]، فهو لنا لا علينا؛ لأنّ الأشياء كلّها إمّا

---

١. الأعراف: ١٨٠.

٢. حاشية ملّا عبد الله: ٨٥ ـ ٨٨.

٣. مرّ تخريجه.

أخصّ أو أعمّ؛ فنفيه عليه السلام مشابهته بالأشياء يدلّ على أنّه ليس بأخصّ ولا أعمّ؛ كما أنّ نفيه عليه السلام شباهته عنها يدلّ على أنّه سبحانه ليس بمركّب ولا بجسم؛ لأنّ الأشياء كلّها ممكن، وكلّ ممكن زوجٌ تركيبي، ويدلّ على أنّه ليس داخلاً تحت شيء من المفاهيم والمعاني؛ كما أنّ الأشياء كلّها كذلك، ويدلّ على أنّه ليس بعموم ولا بخصوصٍ ولا مطلقٍ ولا مقيّد ولا كلّي ولا جزئي ولا جوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في جهة ولا في شيء ولا فيه شيء مطلقاً؛ سواء بالأشرفية أو بغيرها؛ فهو تعالى خلو عن خلقه وخلقه خلو عنه، لأنّ كلّها من صفات المخلوق وخصلة الحادث، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فالصفات منفيّة عنه تعالى لقوله عليه السلام: «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»[١]، فهو الأحد الفرد والواحد المتفرّد الذي ليس له ندّ؛ لا في ذاته ولا صفاته ولا في أفعاله، فالله اسم من أسمائه خلقه وسمّاه به نفسه، وأمرنا أن ندعوه بها، وهو مختصّ به لا يطلق على غيره، كما لا يطلق لفظ «الرحمان» على غيره؛ بخلاف غيرهما من سائر الأسماء، فلا يلاحظ ولا يتصوّر فيه العلمية والجزئية والأخصّية؛ للزوم المحذور المذكور.

فبالجملة إنّ الأسماء هو وغيره كلّها أسماء وصفات، وصف وسمّى[٢] بها نفسه ووَصَفَ بها ذاته ليُدْعى بها، كما في الحديث المعتبر عن الباقر عليه السلام قال: «إنّ الأسماء صفات وَصَفَ بها نفسه»[٣]، وعن الرضا عليه السلام في خبرٍ طويلٍ إلى أن قال: «وليس يحتاج أن يسمّي نفسه، ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها، لأنّه إذا لم يُدْعَ باسمه لم

١. مرّ تخريجه.
٢. في النسخة: ووصف سمّى.
٣. الكافي ١ / ٨٨.

يعرف، فأوّل ما اختار لنفسه العليّ العظيم لأنّه أعلى من الأشياء كلّها، فاسمه العليّ العظيم»[١].

فعلم أنّه ليس بالعلمية بل بـالوصفية والاسمـية والوصـفية التي لا يُـوصَفُ ولا يتوسّم ولا يُسمّى به غيره تعالى؛ فهو اسمه المخصوص وصفه ووسمه وعلامته المختصّ به سبحانه، فلا يطلق على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازاً، لا لغة ولا عرفاً، وكذلك «الرحمن»؛ فعلم أنّه ليس علماً، فلأنّه لو كان علماً لما أفاد ظاهر قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات والأرض﴾[٢] معنىً صحيحاً، كما قال البيضاوي[٣].

أقول: وذلك أي عدم إفادته معنىً لإشعاره حينئذٍ بكونه تعالى في المكان تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً بخلاف ما لو كان وصفاً بمعنى المعبود بالحقّ.

ولأنّه لو كان علماً لزم أن يكون ذاته مركّباً غير بسيط كما مرّ؛ وذلك لأنّ كلّ علم جزئي كما مرّ، وكلّ جزئي مركّب من كلّي وفصله[٤] كزيد فإنّه جزئي ومركّب من كلّي وفصل، أو عن كلّيين وهما الإنسان والحيوان، أو الحيوان والناطق لأنّ كلّ كلّي جزء لجزئياته وما تحته؛ كالإنسان بالنسبة إلى زيد مثلاً؛ فإنّه جزء من زيد.

ولأنّه لو كان علماً لزم أن يكون لذاته تعالى جزءً والشيء الآخر جزء له، لأنّ معنى الجزء هو المـنسوب إلى جزء كزيد؛ فإنّه جزئي أي منسوب إلى الجـزء وهـو الإنسان؛ فإنّه جزء لزيد، وزيدٌ جزئي منسوب إلى الجزء وهو الإنسان، وهكذا فيما نحن فيه لو قيل بعلميّته وجزئيته؛ فبذلك بطل قول من قال إنّه جزئي وأخصّ تحت

---

١. كتاب التوحيد للصدوق: ١٩٢.
٢. الأنعام: ٣.
٣. تفسير البيضاوي ١ / ٧.
٤. هـ: الضمير يرجع إلى «كلّي».

كلّي آخر.

ولأنّه لو كان علماً لزمه أن لا يكون له مَأخذٌ وقد عرفت مَأخَذَه وتعَدُّدَه، ووجود المأخذ دليلٌ على اسميّته وكلّيته لا على علميّته، لأنّه قد بيّن في موضعه أنّ معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب، وهذا هو في غير العلم، وهذا حاصلٌ بين لفظة «الله» وبين أصوله المذكورة كما عرفت.

ويمكن الجواب عنه أنّ الأعلام إمّا منقول أو مرتجل، وما نحن فيه لو قلنا بعلميّته لقلنا أنّه من القسم الأوّل.

ولأنّه لو كان علماً لما احتجنا في إثبات التوحيد إلى دليل، فالاحتياج إلى الدليل في إثبات التوحيد إنّما هو عند إرادة المعبود بالحقّ منه؛ لا عند إرادة العلمية منه؛ لأنّ تعدّد الآلهة الباطلة لا قدح فيه.

ولأنّه لو كان علماً لزم إرادة ما هو المقصود من العلم وهو إحضاره في الذهن عند إطلاقه بشخصه، وذاته المقدّس لا يمكن إحضاره في الذهن والإحاطة به، لأنّه سبحانه لا يعرف إلّا بآثاره وصنائعه، فهو لا يتصوّر ولا يتعقّل مطلقاً لا بشراً نبيّاً وغير نبيّ ولا ملكاً لقوله عليه السلام: وما عرفناك حقّ معرفتك[١]، ولقوله عليه السلام: إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه، أنتم[٢].

فلا ثمرة حينئذٍ بالعلمية، لعدم حصول ما هو المقصود من العلمية من إحضاره في الذهن بشخصه، والإحاطة به وفهمه وإدراكه، بل هو المعروف بالآثار والعلامات والأوصاف؛ كما روي في «الكافي» أنّه قال رجل للصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله دلّني

١. مرّ تخريجه.

٢. تحف العقول: ٢٤٥؛ الأربعون حديثاً للشيخ البهائي: ٨٠؛ بحار الأنوار ٦٩ / ٢٩٢.

على الله ما هو ؟ فقد كثر عليّ المجادلون وحيّروني ؛ فقال : يا عبد الله هل ركبتَ سفينة قطّ ؟ قال : بلى ، قال : فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك ؟ قال : بلى ، قال : فهل تعلّق قلبك هناك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك ؟ قال : بلى ، قال الصادق عليه‌السلام : فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حين لا مُنجيَ، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث[١].

[معنى «الله» في الروايات وبطلان علميته]

عن أمير المؤمنين عليه‌السلام قال : «الله معناه المعبود الذي يَألَهُ فيه الخلق ويُؤلَهُ إليه ، والله هو المستور عن درك الأبصار ، المحجوب عن الأوهام والخطرات»[٢].

فيه بإسناده عن هشام بن الحكم في خبر طويل إلى أن قال : سأل زنديق عن أبي عبد الله عليه‌السلام : فما الدليل عليه تعالى ؟

فقال عليه‌السلام : «وجود الأفاعيل دلّ على أنّ صانعاً صَنَعَها ، ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيّد مبنيّ علمت أنّ له بانياً وإن كنت لم ترَ الباني ولم تشاهده» قال : فما هو ؟

قال عليه‌السلام : «شيء بخلاف الأشياء ؛ ارجع بقولي إلى إثبات معنىً وأنّه شيء بحقيقة الشيئية غير أنّه جسم ولا صورة فلا يحسّ فلا يدرك بالحواسّ الخمس لا يدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا يغيّره الأزمان»[٣].

---

١. كتاب التوحيد للصدوق : ٢٣١ ؛ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه‌السلام : ٢٢ ؛ معاني الأخبار : ٤ ؛ بحار الأنوار ٣ / ٤١ و ٦٤ / ١٣٧ ؛ ولم أجده في الكافي.

٢. كتاب التوحيد : ٨٩ ؛ مجمع البيان : ٩ ـ ١٠ / ٨٦٠ ؛ بحار الأنوار : ٣ / ٢٢٢.

٣. الكافي ١ / ٨١ ؛ كتاب التوحيد : ٢٤٤ ؛ الاحتجاج للطبرسي ٢ / ٦٩ ؛ بحار الأنوار ٣ / ٢٩.

وقال الباقر عليه السلام: «معناه المعبود الذي أَلِهَ الخلق عن درك ماهيته والإحاطة بكيفيته»[١].

وقال موسى بن جعفر عليهما السلام في السؤال عن معنى «الله»، قال: «استولى على ما دقّ وجلّ»[٢].

فعلم أنّ الظاهر من تلك الأخبار أنّه ليس بعَلَمٍ، فإنّه لو كان عَلَماً لم يُلاحَظ فيه هذه المعاني، فإنّ الأعلام عارية عن معاني الوصفية ولو كانت في أصلها، فلذلك قال الباقر عليه السلام: «إنّ الأسماء صفاتٌ وصف بها نفسَه»[٣]، قال عليه السلام: «صفات»، ولم يقل «أعلامٌ»، لأنّه لو كان عَلَماً لفرد معيّن من مفهوم واجب الوجود لم يكن ﴿قل هو أحد﴾ مفيداً للتوحيد؛ لجواز أن يكون لذلك المفهوم فردان أو أكثر في نفس الأمر، ويكون لفظ الجلالة علماً لأحدهما، مع أنّهم جعلوا السورة من الدلائل السمعية للتوحيد، ويمكن أن يقال: إنّ أوّل هذه السورة إنّما هو دليل سمعي على الأحدية التي هي عدم قبول القسمة بأنحائها، وأمّا الواحدية بمعنى نفي الشريك فإنّما هو مستفاد من آخرها وهو قوله: ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ وبالنظر إلى ذلك سمّيت بسورة التوحيد.

ثمّ اعلم[٤] أنّ القول بأنّ لفظ «الله» علم للذات المقدّسة ووضع بإزائها فاسد بوجوه مذكورة، وغلط لأدلّة مسطورة سابقاً، وأيضاً من الأدلّة الدالّة على بطلانه هو أنّ في الوضع لابدّ من المناسبة بين اللفظ والموضوع له مناسبة ذاتية؛ وبديهي أنّ

---

١. كتاب التوحيد: ٨٩.

٢. الكافي ١ / ١١٥؛ معاني الأخبار: ٤؛ محاسن: ٢٣٨؛ بحار الأنوار ٤ / ١٨١.

٣. الكافي ١ / ٨٨.

٤. من هنا إلى «ولا بمفهوم كلّي» من هامش النسخة.

المناسبة والمرابطة الذاتية بين الحادث والقديم منتفية رأساً وأصلاً، فلو قيل بالمناسبة بينهما فهو كفر؛ فلا معنى للقول بالوضع للذات المقدّسة وكونه علماً له؛ بل هو اسم ووصف له تعالى يدعى به في الاستغاثة، وأمر نفسه تعالى بذلك بقوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[1].

ثمّ إنّ هذا الاسم له إنّما هو بالنسبة إلى مقام تجلّيه وظهوره لخلقه بعد إيجاد خلقه ليدعوه به وإلّا فبالنسبة إلى مقام الذات لا اسم له ولا رسم له؛ فعلم من البراهين والأدلّة أنّه ليس بعلمٍ ولا بمفهومٍ كلّي.

ثمّ اعلم أنّ فساد القول بالعلمية أكثر وأشدّ من القول بالمفهوم الكلّية كما عرفت، فالحقّ أنّه ليس بعَلَمٍ ولا بمفهوم كلّي؛ بل هو وصف في أصله لكنّه لمّا غلب عليه الاستعمال في ذات الواجب بحيث لم يستعمل قطّ في غيره تعالى صار كالعلم مثل: الثريّا والصعق أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، وعدم تطرّق احتمال الشركة فيه، للأدلّة المذكورة في بطلان القول بالعلمية، وللأدلّة النقلية المنقولة عن الأئمّة؛ وهي الأخبار المذكورة المستفاد منها كونه غير عَلَمٍ كما مرّ، منها قوله عليه السلام: «إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه»[2].

ثمّ إنّ إلى ذلك ذهب المحقّقون منهم البيضاوي حيث قال: وقيل: عَلَم لذاته المخصوصة لأنّه يوصف ولا يوصف به، ولأنّه لا بدّ له من اسم تجري عليه صفاته ولا يصلح له ممّا يطلق عليه سواه، ولأنّه لو كان وصفاً لم يكن قول: لا إله إلّا الله، توحيداً مثل: لا إله إلّا الرحمان، فإنّه لا يمنع الشركة، ثمّ قال: والحقّ أنّه وصف في أصله لكنّه لمّا غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره صار [له] كالعلم مثل: الثريّا

---

١. الأعراف: ١٨٠.

٢. الكافي ١ / ٨٨.

والصعق أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، وعدم تطرّق احتمال الشركة فيه[١]، لأنّ ذاته من حيث هو (هو) بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول[٢] للبشر، فلا يمكن أن يُدَلَّ عليه بلفظ، ولأنّه لو دلّ على مجرّد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾[٣] معنى صحيحاً[٤]، ولأنّ معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشتركاً[٥] للآخر في المعنى والتركيب[٦]، وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة[٧]، انتهى قوله. فافهم الحقّ واترك الباطل.

[في بيان معنى «الصمد»]

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى «الله» ومأخذه ووصفيّته وعلميته وكلّيته وعبرانيته وسريانيته، فلك أن تعرف معنى صمديته تعالى.

فاعلم: أنّ «الصمد» معناه كما في «مختصر الصحاح» قال: «الصمد» السيّد، لأنّه يُصمَدُ إليه في الحوائج أي يُقصَدُ يقال صَمَدَه من باب نَصَرَ أي قَصَدَه[٨].

في «المصباح» قال: «الصمد» السيّد الذي يُصمَدُ إليه في الحوائج؛ أي يقصد،

---

١. في المصدر: إليه.
٢. هـ: فلا يمكن وضع عَلَم له تعالى وبيانه ما مرّ.
٣. الأنعام: ٣.
٤. هـ: وبيانه قد مرّ.
٥. في المصدر: مشاركاً.
٦. وبيانه مرّ سابقاً.
٧. تفسير البيضاوي ١ / ٧.
٨. مختار الصحاح: ٣٦٩.

وأصل «الصمد» القصد، قال:

ما كنت أحسِبُ أنّ بيتاً ظاهراً لله في أكناف مكّة يُصمَدُ[١]

أي: يقصد.

فيه قال: وقيل: هو الدائم الباقي، وقيل: هو الباقي بعد فناء الخلق، وعن الحسين عليه السلام قال: «الصمد الذي انتهى إليه السؤدَدُ والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال والذي لا جوف له والذي لا يأكل ولا يشرب ولا ينام»[٢].

فيه عن الصادق عليه السلام قال: «قدم على أبي الباقر عليه السلام وفدٌ من فلسطين بمسائل منها: الصمد، فقال: تفسيره هو خمسة أحرف: «الألف» دليل على إنّيته وذلك قوله: ﴿شهد الله أنّه لا إله إلّا هو﴾[٣]، و«اللام» تنبيه على إلهيته وهما مدغمان ولا يظهران ولا يُسمَعانِ؛ بل يُكتَبان؛ فإدغامها دليل على لطفه[٤]، وأنّه تعالى لا يقع في وصف لسان، ولا يقرع الآذان؛ فإذا فكر العبد في إنّيّة الباري تحيّر ولم يخطر له شيء ويتصوّر مثل لام الصمد لم يقع في حاسّة، وإذا [نظر] في نفسه لم يرها، وإذا فكّر في أنّه الخالق للأشياء ظهر له ما خفي كنظره إلى اللام المكتوبة، و«الصاد» دليل على صدقه في كلامه وأمره بالصدق لعباده، و«الميم» دليل ملكه الذي لا يزول، و«الدال» دليل دوامه المتعالي عن الزوال»[٥].

وفي رواية أخرى عن الباقر عليه السلام قال: ««الصمد» خمسة أحرف يدلّ على معنى من

---

١. لبعض شعراء الجاهلية كما في الكافي ١ / ١٢٤، باب تأويل الصمد.
٢. مصباح الكفعمي: ٣٢٩.
٣. آل عمران: ١٨.
٤. هـ: أي كونه لطيفاً رقيقاً لا يدرك بالحواسّ.
٥. مصباح الكفعمي: ٣٢٩ و ٣٣٠.

المعاني، فـ«الألف» يدلّ على أنّه لا إله إلّا هو، و«اللام» يدلّ على إلهيته، و«الصاد» تدلّ على أنّه صادق، و«الميم» دليل على ملكه وأنّه الملك الحقّ المبين ولم يـزل ولا يزال ولا يزول ملكه، و«الدال» دليل على دوام ملكه وأنّه تـعالى دائم تـعالى عـن الكون والزوال»[1].

وقيل: «الصمد» الذي ابتدع كلّ شيء فتعزّز وتفرّد بالوحدة بلا ضدّ ولا ندّ ولا مثل ولا نظير يعني لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله ولا عبادته.

في «الكافي» بإسناده عن داود بن قاسم الجعفري قال: سألتُ أبا جعفر الثاني عليه السلام قلت: جعلت فداك ما الصمد؟ قال: السيّد المصمود إليه (في الحوائج)[2] في القـليل والكثير[3].

في «المصباح» للكفعمي رحمه الله عن الباقر عليه السلام قال: «الصمد» السيّد المطاع الذي ليس فوقه آمرٌ ولا ناهٍ[4].

أقول: يعني ليس هو تحت قهّارية أحد بل كلّ تحت قهّاريته تعالى.

فيه قال: وقيل: «الصمد» المتعالي عن الكون والفساد، والصمد الذي لا يوصف بالنظائر[5].

فيه وفي التوحيد للصدوق قال محمّد بن الحنفية: الصمد القائم بنفسه المستغني[6]

---

١. كتاب التوحيد: ٩٢؛ تفسير مجمع البيان ١٠ / ٨٦٢، مع تلخيص.

٢. بين الهلالين ليس في المصدر.

٣. الكافي ١ / ١٢٣؛ كتاب التوحيد: ٩٤.

٤. كتاب التوحيد: ٩٠؛ مصباح الكفعمي: ٣٣٠.

٥. مصباح الكفعمي: ٣٢٩.

٦. في المصدرين: الغني.

عن غيره[١].

يعني وجوده وقوامه وقيامه بذاته وغيره في الكلّ محتاج إليه تعالى.

فيهما عن زيد بن عليّ عليه السلام: «الصمد» [هو] الذي إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، وهو الذي أبدع الأشياء أمثالاً وأضداداً وباينـ[ـها][٢].

يعني[٣] ليس إيجاد شيء عنده أسهل عن شيء آخر؛ بل الكلّ عنده مساوٍ؛ فالكلّ بلفظة «كن» لا فوق عنده بين العرش وبين إيجاد الذرّة وهو مبدع للأشياء من غير أن يأخذ في صنعه عن غيره فيخترعها بغير مثال على وفق الحكمة والمصلحة؛ فلا يفعل شيئاً بلا حكمة.

فيهما عن زين العابدين عليه السلام قال: ««الصمد» الذي لا شريك له ولا يؤدُهُ شيء من حفظِهِ[٤] ولا يعزُب عنه شيء»[٥].

فيهما قال وهب: حدّثني الصادق عليه السلام قال: قال أبي الباقر عليه السلام: إنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين عليه السلام يسألونه عن «الصمد» فكتب إليهم: بسم الله الرحمن الرحيم أمّا بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تكلّموا[٦] فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: مَن قال في القرآن بغير علم فليتبوّء[٧] مقعده من النار،

---

١. كتاب التوحيد: ٩٠، باب معنى «قل هو الله أحد»، ح ٣؛ مصباح الكفعمي: ٣٢٩.

٢. كتاب التوحيد: ٩٠، باب معنى «قل هو الله أحد»، ح ٤؛ مصباح الكفعمي: ٣٢٩، مع اختلاف لفظي.

٣. من هنا إلى «بلا حكمة» من هامش النسخة.

٤. في المصدرين: لا يؤده حفظ شيء.

٥. كتاب التوحيد: ٩٠؛ مصباح الكفعمي: ٣٢٩.

٦. في التوحيد: ولا تتكلّموا. ولكلّ مهما وجه.

٧. في النسخة: فليبوّء.

وإنّ الله سبحانه قد فسّر الصمد [فقال: الله أحد، الله الصمد، ثمّ فسّره] وقال: ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ «لم يلد» لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنفس، ولا ينبعث فيه المبدورات[١] كالنوم والغمّ والخطرة والهمّ والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرغبة والسامة والجوع والشبع والرجاء، تعالى عن أن يخرج منه شيء، وأن يتولّد منه شيء كثيف ولطيف، «ولم يولد» ولم يتولّد من شيء ولم يخرج منه شيء كما يخرج الأشياء الكثيفة عن عناصرها كالشيء من الشيء والدابّة من الدابّة والنبات من الأرض والماء من الينابيع والثمار من الأشجار، ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين، والرجاء والرغبة والشبع والخوف وأضدادها من القلب، وكذا هو لا يخرج من كثيف كالحيوان والنبات، ولا لطيف كالبصر وسائر الآلات»[٢].

في «الكافي» عن الباقر عليه السلام قال: «فهو واحدٌ صمدٌ قدّوسٌ يعبده كلّ شيء أو يصمد إليه كلّ شيء (أي يقصد إليه كلّ شيء)[٣] وسع كلّ شيء علماً، ثمّ قال عليه السلام: والمعنى الصحيح ذلك وما الذي قاله المشبّهة: الصَمَد: المُصمَتُ الذي لا جوف له، هذا المعنى من صفات الجسم، فلو كان معناه ذلك فيشبه الله سبحانه بالأجسام وهذا ينافي قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾[٤].

عن زين العابدين عليه السلام: ««الصمد» [هو] الذي إذا أراد شيئاً أن يقول له: ﴿كن فيكون﴾، و«الصمد» الذي أبدع[٥] الأشياء فخلقها أضداداً وأشكالاً وأزواجاً وتفرّد

١. خ ل وفي التوحيد: ولا يتشعب منه البدوات كالسنة.
٢. كتاب التوحيد: ٩٠ و٩١؛ مصباح الكفعمي: ٣٢٩، مع اختلاف.
٣. بين الهلالين ليس في المصدر.
٤. الكافي ١ / ١٢٣ و١٢٤، مع اختلاف.
٥. في النسخة: «بدع» وما أثبتناه من المصدر.

بالوحدة بلا ضدّ ولا شكل ولا مثلٍ ولا ندّ»[١].

في «المصباح» للكفعمي: إبراهيم بن علي بن حسن بن صالح رحمه الله عن الصادق عليه السلام قال: «لو وجدت لعلمي حملةً لنشرتُ التوحيد والإسلام والإيمان والدين والشرائع من الصمد، وكيف لي بذلك؟ ولم يجد جدّي أمير المؤمنين عليه السلام حملة لعلمه حتّى كان يتنفّس الصعداء ويقول على المنبر: «سلوني قبل أن تفقدوني»، فإن بين الجوانح منّي علماً جمّاً، هاه هاه ألا لا أجد من يحمله، ألا وإنّي عليكم من الله الحجّة البالغة ﴿فلا تتولّوا قوماً غضب الله عليهم قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفّار من أصحاب القبور﴾[٢]»[٣].

في «الكافي» عن جابر ين يزيد الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد، فقال: «إنّ الله تبارك[ت] أسماؤه التي يدعى بها وتعالى في علوّ كنهه واحدٌ تَوحَّدَ بالتوحيد في توحُّدِهِ، ثمّ أجراه على خلقه، فهو واحدٌ صمد فردٌ قدّوسٌ، يعبده كلّ شيء، ويصمد إليه كلّ شيء (أو يصمد كلّ شيء)[٤] ووسع كلّ شيء علماً».

فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد، لا ما ذهب إليه المشبّهة: أنّ تأويل الصمد: المصمت الذي لا جوف له، لأنّ ذلك لا يكون إلّا من صفة الجسم والله جلّ ذكره متعالٍ عن ذلك، هو أجلّ وأعظم من أن يقع عليه الأوهام على صفته أو يُدْرَكَ كنهه وعظمته، ولو كان تأويل الصمد في صفة الله المصمت لكان مخالفاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿ليس كمثله شيء﴾؛ لأنّ ذلك من صفة الأجسام المصمتة التي لا أجواف لها،

---

١. كتاب التوحيد: ٩٠.

٢. الممتحنة: ١٣.

٣. كتاب التوحيد: ٩٠ و٩١؛ مصباح الكفعمي: ٣٣٠ ومن «كيف لي» إلى هنا ليس فيه.

٤. ليس في المصدر.

مثل الحجر والحديد وسائر الأشياء المصمتة التي لا أجواف لها، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[١]، الحديث.

ثمّ إنّ ما جاء في الأخبار من تفسير الصمد بالمصمت فهو الإشارة إلى عدم كونه مجوّفاً؛ فالمراد منه نفي التجويف لا إثبات المصمتية التي هي صفة الجسم المصمت؛ كالحجر والحديد؛ لأنّها أيضاً منفية عنه فالتجويف والتصميت كلاهما منفية عنه تعالى؛ فالصمد معناه هو المعاني الأُخَرُ التي فسّره الإمام عليه السلام بقوله: «الصمد الذي لا جوف له»[٢]، ومعناه هو الذي لا مدخل لغيره فيه من مباينٍ أو مماثلٍ أو مشابهٍ له ذاتاً أو صفة أو فعلاً فبطل بذلك قول من قال بكون الأشياء في ذاته بنحو أشرف وألطف، وبقوله: «الصمد الذي قد انتهى سؤدده»[٣] السيّد ومعناه هو الذي يستغني عمّن سواه ويحتاج إليه من سواه، وبقوله: «الصمد لا يأكل ولا يشرب»[٤] معناه هو الذي لا يستمدّ عمّن سواه من طعام وشراب كما نحن نستمدّ منهما، وبقوله: «والصمد لا ينام»[٥] معناه هو الذي لا يعتريه الفضلات ولا البدورات كالنوم والسِنة واليقظة والرضا والغضب والذكر والنسيان وما أشبه ذلك من صفات الممكن، وبقوله: «والصمد الدائم الذي لم يزل»[٦]، معناه: إنّ الله هو الذي لا يتغيّر ذاته ولا يتبدّل صفاته لأنّه عين ذاته ولا تختلف حالاته لأنّه من صفات الحادث وغير ذلك من المعاني المذكورة في الأخبار المزبورة سابقاً.

---

١. الكافي ١ / ١٢٣ و ١٢٤.

١ ـ ٦. كتاب التوحيد: ٩٠.

تتميم

[وجوه ستة لتعبيره سبحانه ﴿الله الصمد﴾ ولم يقل «هو الصمد»]

اعلم أنّ قوله تعالى: ﴿الله الصمد﴾ وضع سبحانه المُظهَرَ موضع المضمر وكرّره، وأنّ مقتضى المقام أن يقال: هو الصمد؛ لأنّه أخفّ ولم يكرّر، ولذكر المرجع سابقاً لوجوه وجيهة ونكات لطيفة:

الأُولى: لزيادة التمكين عند السامع والاستقرار في ذهنه بأنّ المصمود في الحوائج والمقصود في المآرب إنّما هو الله لا غيره، لأنّه القادر لقضاء الحوائج صغيرها وكبيرها.

الثانية: الاعتناء بشأنه لئلّا يكون للمنكرين مجال لإنكاره، فأظهره وكرّره؛ لئلّا يكون لهم سبيل إلى إنكارهم، لأنّ الأحد والصمد على الإطلاق هو الله لا غيره؛ لأنّ غيره عبد الأحد وعبد الصمد؛ لأنّ جميع ما سواه عبده ومخلوقه مفتقر إليه وهو تعالى لا يفتقر إلى غيره تعالى.

الثالثة: الإيهام بالإظهار قطع الاشتباه في المصمود الحقيقي بخلاف الإضمار، فإنّ فيه مجال الاشتباه وسبيل الإنكار لعدم التصريح بالاسم، ففي التصريح بالاسم والذكر بالاسم الظاهر لا يمكن الاشتباه والإنكار.

الرابعة: الإعلام بالأُلوهية وهو أوقع وآكد في التكرار، لأنّ مقام الإعلام مقتضٍ لذلك، والإعلام بمصموديته وهو في الإتيان بالظاهر أظهر وأشدّ من المضمر، لكون المقام مقام البيان، ومقام البيان مقتضٍ للظاهر لا الضمير، ففي بيان أنّ الله أحدٌ واحدٌ وصمدٌ الظاهر أليق وأمتن كما لا يخفى.

الخامسة: أنّ قوله ﴿الله الصمد﴾ بدلٌ من قوله ﴿الله أحد﴾ والضمير لا يكون

بدلاً عن الظاهر[١].

السادسة: أنّ الجملة الثانية عين الجملة الأولى فكأنّها تأكيد عنها، ولا يؤكّد الظاهر بالمضمر.

ثمّ إنّه سبحانه ترك العاطف بين الجملتين، لأنّها كالدليل للأولى أو كالنتيجة منها، أو لأنّها بدل منها، أو لأنّها نفسها وعينها، فكأنّها تأكيد عنها، فـ«الله» مبتدأ و«الصمد» خبره، وقد يجيء الخبر معرفة كقولك: اللهُ إلهنا، ومحمّد نبيّنا، وعليٌّ إمامنا، والسماء فوقنا، والأرض تحتنا، وغير ذلك.

[السرّ في ذكر «الصمد» في هذا المقام]

ثمّ إنّ السرّ في ذكر «الصمد» في هذا المقام دون غيره من الأسماء لكون «الصمد» حاوياً لمعاني جميع الأسماء غيره ومتضمّناً لها، بل متضمّناً لجميع العلوم؛ فلذلك قال الصادق عليه السلام: «لو وجدت لعلمي حملة لنشرت التوحيد والإسلام والإيمان والدين والشرائع من الصمد»[٢].

ولأنّ «الصمد» فيه تصريح إلى احتياج جميع الخلق ممّن سوى الله إلى الله؛ لكونه هو المصمود إليه في جميع الحوائج الصغيرة والكبيرة، وبديهي أنّ الذي صار محلّ احتياج جميع الخلق صار إليه جميع الخلق، وينقطع عن غيره ويرجع عمّا سواه، وأصل المقصود ذلك وأصل المرام من إنزال السورة هذا لا غيره، فلزم ذكر الصمد لا غيره، فافهم.

---

١. قال ابن هشام في أوضح المسالك: ولا يبدل مضمر من ظاهر، ونحو «رأيت زيداً إيّاه» من وضع النحويين، وليس بمسموع. (أوضح المسالك: ٣ / ٤٠٥).

٢. مرّ تخريجه.

ولأنّ «الصمد» فيه جميع صفات الألوهية وهي كونه غير مجوّف، وكونه غير مصمت، وكونه سيّداً، وكونه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام، وكونه دائماً لم يزل ولا يزال، وكونه أحداً فرداً متفرّداً ومتوحّداً ومُبدعاً، وكونه بلا ضدّ وبلا ندّ وبلا مثل، وكونه واحداً، وكونه قدّوساً، وكونه معبوداً، وكونه مقصود الخلائق كلّهم ومرجعهم، وكونه عالماً لجميع ما سواه، وكونه غير متصفٍ بصفات الممكن، وكونه قائماً بنفسه، وكونه مستغنياً عن غيره، وكونه صادقاً، وكونه مالكاً للملك، وكونه غير زائلٍ عن ملكه ودوامه، وكونه باقياً بعد فناء الخلق، وكونه مختفياً ومستوراً عن الحواسّ وغير مدرك بها، وكلّ ذلك قد ذكر في الأخبار كما مرّ مشروحاً.

[تفسير ﴿لم يلد﴾]

﴿لم يلد﴾ فيكون في العزّ مشاركاً لأنّ الولد شريك والده في العزّ والذلّ، كما روي في «الكافي» في خطبة أمير المؤمنين عليه السلام قال: «الذي «لم يلد» فيكون في العزّ مشاركاً»[1].

قال ابن عبّاس: «لم يلد» فيكون والداً، [و«لم يولد» فيكون ولداً][2].

وقيل: «لم يلد» ولداً يرث على ملكه[3]، «لم يلد» ولداً حتّى يتّصف بصفة الأُنوثية، ولم يُوَلّد حتّى يتّصف بوصف الذكورية والرجولية.

وقيل: «لم يلد» حتّى يدلّ على حاجته وافتقاره؛ فإنّ الإنسان يشتهي الولد ويريده لحاجته إليه في حياته ومماته فإنّه تعالى حيّ لا يموت وغني لا يفتقر، فردّ سبحانه

---

١. الكافي ١ / ١٤١، باب جوامع التوحيد، ح ٧.
٢. مجمع البيان ١٠ / ٨٦٢.
٣. مجمع البيان ١٠ / ٨٦٢.

بقوله: ﴿لم يلد﴾ المذاهب الباطلة كمذهب اليهود حيث قالوا: عزير ابن الله، والنصارى حيث قالوا: المسيح ابن الله، والزنادقة حيث قالوا: إنّ الملائكة بنات الله، تعالى الله عن ذلك، والفلاسفة حيث قالوا: إنّ الله مصادر الأشياء ومحالّها أو معروضاتها؛ فأبطل بقوله ﴿لم يلد﴾ جميع المذاهب الباطلة بكلمة واحدة[١]، فقوله ﴿لم يلد﴾ تفسير لقوله ﴿الله الصمد﴾ لكونه غير مجوّف حتّى يلد، كما مرّ عن وهب عن الصادق عليه السلام[٢].

في «الكافي» عن أبي عبد الله عليه السلام في خبر طويل قال: ﴿لم يلد﴾ فيورّث ﴿ولم يولد﴾ فيشارك ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾[٣].

[نفي أنواع الشرك في هذه السورة]

وقال بعض أرباب البيان: وجدنا أنواع الشرك ثمانية: النقص والتقلّب والكثرة والعدد والأشكال والأضداد والعلّية والمعلولية؛ فنفى الكثرة والتعدّد بقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾، ونفى النقص والتقلّب بقوله: ﴿الله الصمد﴾، ونفى الأشكال والأضداد بقوله: ﴿لم يكن له كفواً أحد﴾، ونفى العلّية والمعلولية بقوله: ﴿لم يلد ولم يولد﴾.

فالسورة مبيّنة للواحدية الصرفة والوحدانية البحتة، ومفيدة للبساطة المحضة العارية عن كونه مفهوماً ومعنىً، عامّاً أو خاصّاً، كلّياً أو جزئياً، حقيقياً أو مجازياً، مشكّكاً أو متواطئاً أو مترادفاً، لأنّها كلّها من صفات الألفاظ والمعاني، وهو سبحانه ليس من جنسها؛ بل كلّها ممّا هو سبحانه أجراها، لكونها كلّها مخلوقاً له تعالى؛ فلا

١. مجمع البيان ١٠ / ٨٦٢.

٢. كتاب التوحيد: ٩٠ و ٩١.

٣. الكافي: ١ / ٩١، باب النسبة، ح ٢.

يصحّ إثبات صفة خلقه له، ومعرفته بصفة خلقه، لأنّه لا يعرف بصفة خلقه إلّا خلقه لا ذاته سبحانه، فلا يصحّ معرفته بإثبات غيره إلّا أنّه خَلْقُهُ وأثرُهُ وآيتُهُ المعرِّفة لوجوده وجلاله وجماله لأنّ الكلّ جماله فمن هنا قيل:

هر گياهى كه از زمين رويد   وحده لا شريك له گويد

فمعرفته بنفي غيره عنه كما قال عليه السلام: «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»[1] أي: نفي الصفات الممكنة عنه، كما مرّ في بيان معنى «أحد»، وأحَد في أوّل السورة أحديةٌ حقّة، وأحدٌ في آخرها أحدية حقيقية لغوية، يعرفه أهل اللغة فهو يصدق على القليل والكثير إثباتاً ونفياً، كما مرّ في تفسير أحد، بخلاف أحد في أوّلها فهو لا يتناول القلّة والكثرة، لكونه للأحدية الحقّة وهي مانعة عن الاشتمال والاشتراك، فما في أوّلها وصفُ الله، وما في آخرها وصفُ الخلق، فلذلك قال تعالى: ﴿لم يكن له كفواً أحد﴾ أي من مخلوقاته، وقال في أوّلها: ﴿قل هو الله أحد﴾ يعني: خدا يكى است و دوتا نيست.

[تفسير ﴿ولم يُولَد﴾]

﴿ولم يُولَد﴾ فيكون مولوداً فإذا كان مولوداً كان هالكاً ويكون موروثاً أي ليس بمولودٍ حتّى يكون موروثاً، لأنّ المولود موروث أورثَهُ والدُهُ، وكلّ موروث هالك لحدوثه، وذلك كما روي في «الكافي» بإسناده في خطبة أمير المؤمنين عليه السلام قال: ﴿ولم يولد﴾ فيكون موروثاً هالكاً[2]، وفي خبر آخر قال: ﴿لم يلد﴾ فيُورِّثَ ﴿ولم يولد﴾ فيشارك ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾[3].

---

١. مرّ تخريجه.
٢. مرّ تخريجه.
٣. مرّ تخريجه.

وقيل[١]: «لم يولد» فيكون ولداً للغير وورث الملك عنه وكان مسبوقاً على العدم ويكون نافلة الغير وزيادته وفرعه ومن أثره، لأنّ جميع ذلك من صفة الحادث والممكن، لا صفة الواجب والخالق بل هو الواجب الحيّ قبل كلّ حيّ والحيّ بعد كلّ حيّ وهو حيّ حين لا حيّ وهو محيي الموتى ومميتُ الأحياء لا إله إلّا هو لا يسبقه عدم ولا يسبقه أحدٌ، فلا موجود ولا معدوم قبل وجوده، فالعدم والوجود كليهما مخلوقه، لأنّهما شيء ولا شيء قبله تعالى.

وروي أنّه قال الصادق عليه السلام: «إنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد فكتب إليهم إلى أن قال: ﴿ولم يولد﴾ ولم يتولّد من شيء ولم يخرج من شيء كما يخرج الأشياء الكثيفة عن عناصرها؛ كالشيء من الشيء، والدابّة من الدابّة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار، ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين، والسمع من الأُذن، والشمّ من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتنبه[٢] من القلب، [و]كالنار من الحجر، لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء لا في شيء ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشئ الأشياء بقدرته، يتلاشى ما خلق للقضاء[٣] بمشيئته، ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم الله الصمد الذي لم يلد ولم يولد، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال»[٤].

وقال الباقر عليه السلام: «الحمد لله الذي منّ علينا ووفّقنا لعبادته، الأحد الصمد الذي

---

١. هـ: القائل المصنّف.

٢. في المصدر: والتميز.

٣. في المصدر: للفناء.

٤. كتاب التوحيد: ٩١.

﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ وجنّبنا عبادة الأوثان، حمداً سرمداً وشكراً واجباً[١]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿لم يلد ولم يولد﴾ يقول: لم يلد [عزّ وجلّ] فيكون له ولد يرثه في ملكه، يقول: ولم يولد فيكون له والد يشركه في ربوبيّته وملكه، ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ فيعاونه في سلطانه»[٢].

عن عليّ عليه السلام قال في تفسير هذه السورة: ﴿هو الله أحد﴾ بلا تأويل عدد، ﴿الصمد﴾ بلا تبعيض بدد، ﴿لم يلد﴾ فيكون موروثاً هالكاً، ﴿ولم يولد﴾ فيكون إلهاً مشاركاً، ﴿ولم يكن له﴾ من خلقه ﴿كفواً أحد﴾[٣].

وقيل[٤]: ﴿لم يولد﴾ حتّى يحتاج إلى المربّي، وإنّه ربٌّ إذ لا مربوبَ، وخالق إذ لا مخلوق، وهو ربّ العالمين وخالقهم، وما سواه في تربيته وتصرّفه وتسلّطه.

وقيل[٥]: ﴿لم يولد﴾ فيكبر من صغرٍ إلى كِبَرٍ فيغيّره الأزمان وينقصه الدهور، وقوله: ﴿لم يولد﴾ مثل قوله: ﴿لم يلد﴾ في كونه تفسيراً لقوله: ﴿الله الصمد﴾.

[«لم» لنفي الأزمنة الثلاثة]

ثمّ إنّ «لم» في أصله لنفي المضارع وقلبه ماضياً، ولكنّه هنا لنفي الأزمنة الثلاثة: الحال والاستقبال والماضي، أي أنّه سبحانه وَصفُهُ أنّه لم يلد ولم يولد في أحد الأزمنة؛ لأنّ الأزمنة كلّها مخلوقة كانت معدومة أوجدها بفعله، ولأنّ يلد ويولد

---

١. في المصدر: واصباً.
٢. كتاب التوحيد: ٩٣.
٣. مجمع البيان ١٠ / ٨٦٢.
٤. هـ: القائل هو المصنّف (منه).
٥. هـ: القائل المصنف (منه).

كلاهما من صفة الحادث والممكن كما عرفت، فلا يتّصف الواجب بهما؛ بل هما وصفان أوجدهما في خلقه للتناسل بين خلقه والتكاثر به بين عباده، فالأزمنة والتولّد والتوليد خلقها الله بفعله، فهو خالق كلّ شيء، وكلّ شيء سواه مخلوقه لا من شيء؛ لكونه مبدعاً ومخترعاً، فلم يسبقه شيء حتّى يُوَلِّدُه فيكون ﴿لم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾؛ لأنّ الكلّ مخلوقه كما عرفت، وكلّ ما سواه موجوده كما مرّ؛ فكيف يكون المخلوق كفواً لخالقه؟! وكيف يكون الخالق كفواً لمخلوقه؟! ولأنّ الكفوية يقتضي ما به الاشتراك، وليس بينه وبين خلقه جهة الاشتراك بوجهٍ كما مرّ مراراً، لأنّه واجب وما سواه ممكن، وليس بينهما جهة جامعٍ كما لا يخفى فكيف يتصوّر الكفوية بينهما؟

و«لم يكن» في أصله «يكون»، حذفت «الواو» لالتقاء الساكنين؛ للتخفيف المطلوب، ثمّ إنّ حذف «الواو» فيه دليل على عدم الجامع بينهما وعلى اختفائه عن القول والأ[و]هام؛ فإذا خفي عن الأوهام فلا يدرك حتّى قيل بجهةٍ جامعٍ بينه وبين أحدٍ من خلقه، فالقول بجهة جامع حينئذٍ باطل، فالقول بكفوه باطل.

[تفسير ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾]

و«الكفو» معناه كما في «مختصر الصحاح» قال: الكفيُّ: النظير، وكذا الكُفْء والكفوُ بسكون الفاء وضمّها بوزن قُفْلٍ وقُفُلٍ، والمصدر الكَفاءَة بالفتح والمدّ، وفي حديث العقيقة «شاتان مكافِئَتان» بكسر الفاء أي متساويتان.

والمحدِّثون يقولون: «مكافَأتان» بفتح الفاء، وكلّ شيء ساوى شيئاً فهو مكافِئ له. وقال بعضهم في تفسير الحديث: تذبح إحداهما مقابلة الأخرى[1].

---

١. الصحاح: الجزء الأوّل: ٦٨، مادة: كفأ.

أقول: وهذا المعنى غير صحيح، لأنّ ذبح الحيوان مقابل حيوان منهيّ عنه، وأقلّه الكراهة لو لم نقل بالحرمة.

وقوله: «أحد» عن الحسين عليه‌السلام عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله قال: «وأمّا «الدال» فدليل على دوام ملكه وأنّه تعالى دائم متعال عن الكون والزوال»[١].

وقوله «أحد» قد مرّ تفسيره والفرق بينه وبين الواحد مشروحاً في تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾ فقوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ فقرئ كُفُواً وكُفْوءً بالهمزة، والأوّل لحفص فإنّه قرأه مضمومة الفاء مفتوحة الواو، والثاني لحمزة ونافع وخلف، فإنّه قرأه ساكنة الفاء ومهموزة، وقرأ الباقون كُفُؤاً بالهمزة وضمّ الفاء[٢].

والمعنى أي لم يكن أحد من خلقه وممّن سواه يكافئه ويماثله ويساويه في ذاته وصفاته وأفعاله وعبادته، لأنّ جميع ما سواه مخلوقه وموجوده، أوجدها باختراعه وإبداعه لا من شيء، فكيف يكون المخلوق مساوياً لخالقه ومجانساً له؟! وأنّه منزّه من مجانسة مخلوقاته، لأنّا نرى أنّ دوران الفلك وإنشاء السحاب وتسويق الرياح ومجرى الشمس والقمر والنجوم بل وخلقها وخلق ما فيها وما فوقها وما تحتها كلّها من الله، وليس أحدٌ يقدر بواحدٍ من ذلك؛ فليس أحدٌ يماثله في صنعه.

ونرى ونعلم أنّه سبحانه غير معقول ولا محدود، فما وقع وهمك عليه من شيء فهو تعالى بخلافه، فلا يشبهه شيء، ولا يدركه وهم، ولا ينقصه الدهور، ولا يغيّره الأزمان، ولا جسم ولا صورة، ولا يُحَسُّ بحاسّةٍ، وهو خلو عن خلقه، وخلقه خلو منه، وأنّه سميع بصير بغير آلة، ومتكلّم بغير جارحةٍ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه.

---

١. كتاب التوحيد للصدوق: ٩٢ والحديث في تفسير «الصمد».

٢. مجمع البيان ١٠ / ٨٥٦.

وليس قولي: إنّه سميع بنفسه وبصير بنفسه، أنّه شيء والنفس شيء آخر، بل إنّه سميع بكلّه لا أنّ الكلّ منه له بعض، بل إنّه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات، ولا اختلاف المعنى، بخلاف ما سواه تعالى فإنّه كلّه إمّا معقولات وإمّا موهومات وإمّا محسوسات محدودات مشهودات أو مغيّبات شبيهات ومماثلات ومتغيرات ومتبدّلات ذاتاً وصفة، وليس شيء خلواً عن شيء إلّا أنّه في شيء أو من شيء أو على شيء أو تحت شيء، وكلّ سميع غيره تعالى سميع بجارحة، وكلّ بصير غيره تعالى بصير بآلةٍ، وكلّ متكلّم غيره متكلّم بآلة، وكلّ سميع غيره سميع بغير ما يبصر وبصير بغير ما يسمع؛ بل لكلّ واحد من تلك الصفات جارحة خاصّة، فَهُم سميع وبصير ومتكلّم وعالم وخبير باختلاف الذات والمعنى، فإذا كان كذلك فليس أحدٌ يماثله ويشاكله ويجانسه في ذاته وصفاته وفعله؛ فليس له تعالى ﴿كفواً أحدٌ﴾.

وأيضاً نرى أنّه تعالى فاطر السماوات والأرض وما بينهما وما فوقها وما تحتها، وأنّه خلق الإنسان من تراب، ثمّ من نطفة، ثمّ من علقة، ثمّ من مضغة، وليس لأحد يقدر لذلك فليس أحدٌ يماثله ويكافئه مطلقاً، فمن ثمّ يقال: إنّ قوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ حاصل جميع ما سبق من الآيات، ومجمل جميع ما سيذكر من السور والحالات، ومفسّر جميع ما ذكر من قوله: ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد﴾ فقوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ يندرج فيه جميع ما سبق عليه، بل يندرج فيه جميع القرآن وجميع الكتب السماوية والأرضية والعلوم البشرية، لأنّه نتيجة جميع القرآن ونتيجة الكتب، وفرع قوله: ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد﴾، لأنّ الذي شأنه تلك المذكورات فيكون لا مثل له ولا نظير له ولا ندّ له ولا كفو له، ويكون قوله ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ في شأنه، فيكون تفريعاً ونتيجة لجميع ما ذكر قبله من أوّل السورة إلى قوله: ﴿ولم يولد﴾ فافهم.

فبالجملة إنّه سبحانه لما بيّن التوحيد أوّلاً في ذاته بقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ ، ثمّ بيّن ثانياً عدم افتقاره إلى غيره وافتقار غيره إليه تعالى بقوله: ﴿الله الصمد﴾ ، ثمّ بيّن ثالثاً ما يستحيل عليه من الولد والوالد بقوله: ﴿لم يلد ولم يولد﴾ ، ففرّع عليها رابعاً قوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ نتيجةً لما ذكر، وتفريعاً لما زبر، لبداهة أنّ من كان شأنه ذلك كان غير مماثل له أحدٌ ﴿ولم يكن له كفواً أحدٌ﴾ .

[سرّ ذكر «الواو» في الجملة الأخيرة]

ثمّ إنّ ذكر «الواو» في الجملة الأخيرة لبيان أنّ تلك عطف تفسير للجمل السابقة، ونتيجة لها وحاصلها كما عرفت، وأمّا عدم ذكرها في الجمل السابقة فلبيان أنّ كلّ ما بعدُ بدلٌ لما قبله كما مرّ، فافهم الأسرار والنكت فإنّها دقيقة رقيقة لا يفهمها إلّا العقول السليمة، والأفهام المستقيمة.

فهذه الفقرة والفقرات السابقة دالّة على كونه تعالى غير جسم ولا جوهر ولا عرض ولا في جهات ولا بكيف ولا أينٍ، لأنّه خالق كلّها فلا يتّصف بها، ولأنّه كيّف الكيف وأيَّنَ الأينَ؛ فكيف يُكيَّفُ بالكيف ويُأَيَّنُ بالأيْنِ؟!

[معنى آخر للكفو]

قيل: قوله ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ أي لم يكن له جاريةٌ وزوجة فيلدان الولد فكنّى عنها بالكفو؛ لأنّ الزوجة تكون كفواً لزوجها.

[مفاد هذه السورة كمال التوحيد]

ثمّ إنّ مفاد هذه السورة كمال التوحيد ونسبة الربّ؛ فلزم لكلّ مكلّف الإذعان به

والاعتماد عليه، وإلّا فقد هلك؛ كما روى في «الكافي» بإسناده عن عاصم بن حميد؛ قال: سُئل عليّ بن الحسين عليه‌السلام عن التوحيد؛ فقال: إنّ الله عزّ وجلّ علم أن سيكون[١] في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى «قل هو الله أحد» والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وهو عليم بذات الصدور﴾[٢] فمن رام وراء ذلك فقد هلك[٣].

فيه بإسناده عن عبد العزيز بن المهتدي قال: سألت الرضا عليه‌السلام عن التوحيد فقال: كلّ من قرأ «قل هو الله أحد» وآمن بها فقد عرف التوحيد؛ قلت: كيف يقرؤها؟ قال: كما يقرؤها الناس، وزاد فيه كذلك [الله] ربّي، كذلك [الله] ربّي[٤].

قال صالح الصلحاء الملّا صالح المازندراني رحمه‌الله في «شرح أصول الكافي»: قال الفاضل الأردبيلي: قيل: وفائدة ذلك ليثاب بثواب تلاوة [القرآن] كلّه مرّة؛ لأنّه[٥] بمنزلة قراءة هذه السورة الشريفة ثلاثاً[٦]. وقد ورد: أنّ من قرأها ثلاث مرّاتٍ كان له ثواب تلاوة القرآن كلّه[٧].

[إعراب ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾]

ثمّ إنّ «أحد» رُفِعَ لأنّه اسم «لم يكن»، ونُصِبَ «كفواً» لأنّه خبره المتقدّم عليه؛

١. في المصدر: أنّه يكون.
٢. الحديد: ٦.
٣. الكافي ١ / ٩١.
٤. الكافي ١ / ٩١.
٥. هـ: لأنّ كلّ مرّة.
٦. المصدر: - ثلاثاً.
٧. شرح أصول الكافي ٢ / ١٤٦.

لرعاية السجع في الآي، وكذلك تقدّم الظرف؛ فإنّ التقدير والأصل في الكـلام «ولم يكن أحدٌ كفواً له» فقُدِّم وأخّر؛ لحفظ السجع والبلاغة في الكلام، أو لأنّ المقصود الأصلي منها نفي المماثلة والمشابهة عنه تعالى ذاتاً وصفة؛ فقدّم تقديماً للأهمّ، ويجوز أن يقال: إنّ الظرف خبر مقدّم و«كفواً» حال من «أحد» للتوسّع في الظرف.

تتميم
في بيان شأن نزول سورة التوحيد، وبيان وجه التسمية بسورة التوحيد والإخلاص

أمّا شأن نزوله: فهو أنّ اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وقالوا: انسب لنا ربّك فنزلت هذه السورة، كما في «الكافي» بإسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ اليهود سألوا رسول الله [صلى الله عليه وآله] فقالوا: انسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثمّ نزلت ﴿قل هو الله أحد﴾ إلى آخرها»[1].

فلفظة «هو» كناية وإخبار عن السؤال السابق ذكره في سؤال اليهود عن نسب الله تعالى، فأمر الله تعالى بمحمّد صلى الله عليه وآله بقوله: ﴿قل﴾ يا محمّد في جوابهم ﴿هو الله أحد﴾ أي الذي سألتموه عنّي هو الله أحدٌ صمدٌ لا ندّ له.

وفي رواية أخرى أنّ اليهود قالوا للنبيّ صلى الله عليه وآله: يا محمّد صف لنا ربّك الذي تدعونا إليه لنعرفه، فنزلت سورة التوحيد[2].

وقيل: إنّ جماعة من قريش قالوا ذلك فنزلت السورة[3].

---

١. الكافي ١ / ٩١؛ مجمع البيان ١٠ / ٨٥٩؛ كتاب التوحيد للصدوق: ٩٣.
٢. مجمع البيان ١٠ / ٨٥٩.
٣. مجمع البيان ١٠ / ٨٥٩.

وقيل: إنّ اليهود قالوا له ﷺ: ما نسبة ربّك؟ فأنزل الله ﴿قل هو الله أحد﴾ إلى آخرها[١].

في «الكافي» عن السجّاد عليه السلام أنّه سئل عن التوحيد فقال: «إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله ﴿قل هو الله أحد﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله ﴿عليم بذات الصدور﴾[٢] فمن رام وراء ذلك فقد هلك»[٣].

فهذه السورة جامعة لجميع مراتب التوحيد وكلّها مندرجة فيها، فظاهرها ظواهر التوحيد، وفيها بواطنه أي بواطن التوحيد في هذه الظواهر كما قال رسول الله ﷺ: **«التوحيد ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره، ظاهره موصوف لا يُرى، وباطنه موجود لا يخفى، يطلبُ بكلّ مكان، ولم يخل عنه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود، وغائب غير مفقود»**[٤].

أقول: قوله «حاضر غير محدود» أي: حاضر بعلمه لا بذاته؛ فلو كان بذاته يكون محدوداً بالمكان، وأنّه غير محدود بمكان ولا زمان؛ لأنّه تعالى خلقهما وأجراهما؛ فلا يجري عليه تعالى ما هو أجراه، قوله: «وغائب غير مفقود» أي: غائب عن الأبصار بذاته؛ فلا يدركه بصر؛ لا أنّه مفقود بذاته فيكون غيبته بالفقدان؛ فليس غيبته بالفقدان؛ بل غيبته كانت بعدم إدراك العيون والأبصار؛ فهو يدرك الأبصار في غيبته ولا تدركه الأبصار، وهو اللطيف الخبير.

فبالجملة هذه السورة مشتملة لجميع أوصاف التوحيد، وجميع ظواهره وجميع

---

١. مجمع البيان ١٠ / ٨٥٩.
٢. الحديد: ٦.
٣. الكافي ١ / ٩١.
٤. معاني الأخبار: ١٠؛ بحار الأنوار ٤ / ٢٦٤.

بواطنه؛ لكونها قصير الحجم؛ كثير المعنى؛ فلذلك أنزلها الله عزّ وجلّ لقريش حين سألوا عن توحيد الله وأوصافه عن النبي ﷺ؛ كما عرفت فافهم.

في «التوحيد» بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿قل هو الله أحد﴾ قال: «قل» أي أظهر ما أوحينا إليك ونبّأناك به بتأليف الحروف التي قرأناها لك لتهديَ[1] بها من ألق السمع وهو شهيد، و«هو»[2] اسم مكنّى مشار إلى غائب، فـ«الهاء» تنبيه على معنىً ثابتٍ، و«الواو» إشارة إلى الغائب عن الحواسّ، كما أنّ قولك «هذا» إشارة إلى الشاهد عند الحواسّ، وذلك أنّ الكفّار نبّهوا عن آلهتهم بحرف إشارة الشاهد المدرَك؛ فقالوا: هذه آلهتنا المحسوسة المدركة بالحواسّ[3]، فأشِرْ أنتَ يا محمّد إلى إلٰهك الذي تدعو إليه حتّى نراه وندركه ولا نَألَهُ فيه، فأنزل الله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾، فـ«الهاء» تثبيت للثابت و«الواو» إشارة إلى الغائب عن درك الأبصار ولمس الحواسّ وأنّه تعالى عن ذلك، بل هو مدرك الأبصار ومبدع الحواسّ[4].

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إنّ «الهاء» هنا تنبيه عن معنىً ثابتٍ موجودٍ و«الواو» إشارة إلى الشاهد للحواسِ بأنّه مُدرِك الحواسّ ومُبدعُها ومحجوب عن الأوهام والأطراف والأبصار ولا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير»[5].

وأمّا وجه تسميتها[6] بالتوحيد؛ لأنّه دليل وحدانيته ذاتاً وصفة وأفعالاً، ولأنّه ذكر

---

١. في المصدر: ليهتدي.

٢. هـ: أي لفظه.

٣. في المصدر: بالأبصار.

٤. كتاب التوحيد للصدوق: ٨٨ و ٨٩.

٥. نفس المصدر مع مغايرة لفظية.

٦. كان ينبغي له أن يذكر أولاً أنّ هذه التسميات هل من الله أو من رسوله أو من الناس فإن كان الأخير كما هو الظاهر فلا اكترات به ولا حاجة للخوض في وجهها.

فيها توحيده وأحديته ذاتاً وصفةً وأفعالاً كما عرفت.

وأمّا وجه تسميتها بسورة الإخلاص؛ لأنّ العالِمَ بمعناها والعارفَ بمفاهيمها والمقرّ بمضامينها والمعتقد بمقاصدها والمصدّق بتأويلاتها هو الموحِّد بالتوحيد الكامل، والمقرُّ بالوحدانية، الوابل[1] بتحصيله مراتب الإخلاص، الفاضل القويّ، الغالب بتخلية نفسه عن اُلوهية من سواه تعالى وتصديقه وإيمانه بما وصَفَ به نفسَه من أنّه الأحد الصمد الذي ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير؛ بلا اختلاف الذات والمعنى، وذلك هو التوحيد ذاتاً وصفةً وفعلاً، فيُخلِصُ في نفسه وحدانيّته بتخلية نفسه عن اُلوهية من سواه بأنّه لا يستحقّها غيره، لعدم اتّصاف غيره بأوصاف الألوهية.

فحينئذٍ يُخلِصُ عقيدتَهُ ويُسْلِمُ نفسه عن الشرك ويحصّل في قلبه الإخلاص ومن حصّل في قلبه الإخلاص صار من أهل الحكمة كما روي «أنّ من أخلص لله أربعين صباحاً أجرى الله على قلبه ينابيع الحكمة»[2] كما روي عن الصادق عليه السلام مفسّرة بالعلم بالقرآن والعلم بمعانيه وتأويله وأسراره ومفسّرة بالعلم بالشريعة النبوية صلى الله عليه وآله.

ويجعَلُ عبادَته خالصاً لوجهه الكريم فيحصّل بذلك مراتب الإخلاص في توحيده وعبادته واعتقاده وإذعانه وإيمانه وأعماله وأفعاله وحركاته وسكناته، فصار في جميع حالاته مُخلِصاً لوجه الله فيعدّ من المُخلِصين من عباده، والخُلّصين من نسِمَتِهِ تعالى، رزقني الله وإيّاكم يا معشر المحبّين لآل محمّد صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، لأنّ ذلك صفة مدحها الله ورسوله كما قال تعالى: ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون * إلّا من أتى

---

١. كذا في النسخة ولعلّ الصواب «النائل».

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ٧٤، ح ٣٢١؛ الكافي ٢ / ١٦، باب الإخلاص، ح ٦؛ مسند زيد بن علي، باب الإخلاص: ٣٨٤، والحديث مشهور.

الله بقلب سليم﴾[١] وقال النبيّ ﷺ: «قال الله سبحانه: لا أطّلع على قلب عبدٍ وأعلم فيه حبّ الإخلاص لطاعتي لوجهي وابتغاء مرضاتي إلّا تولّيتُ تقويمه وسياسته، ومتى استند بغيري فهو من المستهزئين بنفسه، مكتوب اسمه في ديوان الخاسرين»[٢].

غـرّة

في ذكر فضيلة سورة الإخلاص وفضيلة قرائتها وثوابها

قال النبيّ ﷺ[٣]: «إنّ لكلّ شيء نوراً ونور القرآن ﴿قل هو الله أحد﴾»[٤].

قال ﷺ: «من قرأ سورة ﴿قل هو الله أحد﴾ مرّةً واحدة[٥] في الصلاة أو غيرها كتب الله براءة من النار»[٦].

عن أبي هاشم قال: إنّه قد خطر ببالي أن أسأل عن أبي محمّد العسكري عليه السلام: أنّ القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ فتوجّه العسكري عليه السلام إليَّ فقال: أما سمعت أنّه روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إنّ الله تعالى خلق «قل هو الله أحد» وحفظه أربعة آلاف سنة وبكلّ أسماء إذا وَصَل خشعت له الملائكة خشوعاً تامّاً ويوقّرونها توقيراً عظيماً[٧].

---

١. الشعراء: ٨٨ و٨٩.

٢. الجواهر السنية: ١٦٧؛ رسائل الشهيد: ١٣٣؛ بحار الأنوار ٨٢ / ١٣٦.

٣. في النسخة: عن النبي ﷺ قال النبي ﷺ.

٤. تفسير الآلوسي ٣٠ / ٢٦٦؛ ومستدرك الوسائل ٤ / ٢٨٧ عن لب اللباب للراوندي بلفظ: لكلّ شيءٍ نور ونور....

٥. في البحار: مئة مرّة.

٦. المجتبى: ٩١؛ بحار الأنوار ٨٩ / ٣٦٠ و٣٦٢.

٧. لم أجد الحديث بهذا النصّ وفي مناقب آل أبي طالب: ٤ / ٤٣٦؛ قال أبو هاشم: خطر ببالي ⇦

في «الأمالي» و«ثواب الأعمال» للصدوق ﵀ بإسناده عن جعفر بن محمّد ﵉ قال: إنّ النبيّ ﷺ صلّى على سعد بن معاذ فقال: لَقد وافى من الملائكة للصلاة سبعون[1] ألف ملك، وفيهم جبرئيل ﵇ يصلّون عليه، فقلت: يا جبرئيل بما استحقّ صلاتك عليه؟ فقال: بقراءة «قل هو الله أحد» قائماً وقاعداً وراكباً وماشياً وذاهباً وجائياً[2].

في «ثواب الأعمال» وكتاب «العُدّة» بإسناده عن أبي عبد الله ﵇ قال: من أصابه مرض أو شدّة ولم يقرأ في مرضه أو شدّته بقل هو الله أحد، ثمّ مات في مرضه أو في تلك الشدّة التي نزلت به فهو من أهل النار[3].

فيهما بإسناده عن أبي عبد الله ﵇ قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدع أن يقرأ في دبر الفريضة بقل هو الله أحد، فإنّه من قرأها جمع الله له خير الدنيا والآخرة وغفر الله له ولوالديه وما وَلَدا[4].

وفي «ثواب الأعمال» بإسناده عنه قال: من آوى إلى فراشه فقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشر[ة] مرّة حفظه الله في داره وفي دويرات حوله[5].

فيه وفي «المصباح» بإسناده قال: من قرأ قل هو الله أحد إحدى عشر[ة] مرّة في

⇐أنّ القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ فقال أبو محمّد ﵇: يا أبا هاشم الله خالق كلّ شيء وما سواه مخلوق.

١. كذا في التوحيد والكافي، أمّا في سائر المصادر: تسعون ألف ملك.

٢. أمالي الصدوق: المجلس ٦٢، الحديث ٥؛ أمالي الطوسي: المجلس ١٥، الحديث ٣٢؛ ثواب الأعمال: ١٢٨؛ كتاب التوحيد: ٩٥؛ الكافي ٢ / ٦٢٢.

٣. ثواب الأعمال: ١٢٨؛ عدّة الداعي: ٣٤٤؛ المحاسن: ٩٦.

٤. ثواب الأعمال: ١٢٨، وفيه: وما ولد؛ عدّة الداعي: ٣٤٢ و٣٤٣؛ الكافي ٢ / ٦٢٢.

٥. ثواب الأعمال: ١٢٨.

دبر الفجر لم يتبعه في ذلك اليوم ذنب وأنّه[١] رَغَمَ أنف الشيطان[٢].

في «ثواب الأعمال» بإسناده قال: مَن قدّم ﴿قل هو الله أحد﴾ بينه وبين جبّار منعه الله منه بقراءته بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله، فإذا فعل ذلك رزقه الله خيره ومَنَعَهُ شرّه، وقال: إذا خِفتَ أحداً فاقرأ [مئة] آيةً من القرآن من حيث شئت، ثمّ قل: اللّهمّ اكشف عنّي البلاء، ثلاث مرّات[٣].

في [ال]بلد الأمين عن النبيّ ﷺ قال: من قرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في كلّ يوم عشر مرّات ففي ذلك اليوم وإن جَدّ الشيطان لم يكتب له معصية[٤].

في «ثواب الأعمال» عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: من قرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ مئة مرّة حين يأخذ مضجعه غفر الله له ذنوب خمسين سنة[٥].

في «الأمالي» مثله عن عليّ عليه السلام إلّا أنّ فيه مئة مرّة بل قال: من قرء ﴿قل هو الله أحد﴾ حين يأخذ مضجعه غفر الله له ذنوب خمسين سنة[٦].

في «ثواب الأعمال» بإسناده عن حفص بن غياث: قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام قال[٧] لرجل: أتحبُّ البقاء في الدنيا؟ قال: نعم، قال: ولِمَ؟ قال: لقراءة ﴿قل هو الله أحد﴾ فسكت عنه، ثمّ قال من بعد ساعة: يا حفص من مات من أوليائنا وشيعتنا ولم يحسن القرآن علّم في قبره ليرفع الله به درجته فإنّ درجات الجنّة على قدر عدد آيات

---

١. في المصدر: وإن.

٢. ثواب الأعمال: ١٢٩؛ المصباح للكفعمي: ٤٥٣.

٣. ثواب الأعمال: ١٢٩.

٤. بحار الأنوار ـ نقلاً عن بلد الأمين ـ: ٨٦ / ١٦٠.

٥. ثواب الأعمال: ١٢٨؛ كتاب التوحيد: ٩٤؛ الكافي ٢ / ٦٢٠.

٦. أمالي الصدوق: المجلس ٤، الحديث ٣.

٧. في المصدر: يقول.

القرآن فيقال لقارئ القرآن: إقرأ وارقأ[١].

في «المصباح» للكفعمي رحمه الله عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: من قرأ سورة الإخلاص[٢] فكأنّما شهد مَعِيَ فتح مكّة.

فيه عن الصادق المصدَّق قال: «من قرأها في نافلة أو فريضة نصره الله على أعدائه»[٣].

فيه عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «من قرأها فكأنّما قرأ ثُلث القرآن وأعطي من الأجر عشر حسناتٍ بعدد من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخِرِ»[٤].

عنه صلى الله عليه وآله قال: «من قرأها مرّةً بورك عليه، فإن قرأها مرّتين بورك عليه وعلى أهل بيته»[٥].

فيه قال: «الإخلاص تقرأ على العين الرمدة تبرأ بإذن الله تعالى»[٦].

روي: «أنّ من قرأها ثلاثاً كان له ثواب تلاوة القرآن كلِّهِ»[٧].

في «الاحتجاج» للطبرسي قال: «وروي: «ما زكت صلاة لم يقرأ فيها ﴿قل هو الله أحد﴾»[٨].

---

١. ثواب الأعمال: ١٢٩.

٢. هذا سهو من المؤلف وإنّما نقل الكفعمي هذا الحديث في سورة النصر. راجع المصباح: ٤٥٣ وفيه: النصر: عنه صلى الله عليه وآله من قرأها فكأنّما شهد معي فتح مكّة.

٣. هذا أيضاً سهو من المؤلف والحديث في سورة النصر. المصباح: ٤٥٣.

٤. المصباح للكفعمي: ٤٥٣.

٥. المصباح للكفعمي: ٤٥٣.

٦. المصباح للكفعمي: ٤٦١.

٧. كمال الدين وتمام النعمة: ٥٤٢.

٨. الاحتجاج للطبرسي ٢ / ٥٤٦.

في التفسير للشيخ أبي عليّ الطبرسي عن أبي داود عن النبيّ ﷺ قال: «أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة»؟ قلت: يا رسول الله ومن يطيق[1] ذلك؟ قال: «اقرؤا ﴿قل هو الله أحد﴾» كذا ذكره الشيخ البهائي في «أربعينه» عن الطبرسي[2].

في كتاب «عدّة الداعي» عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من قرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ حين يأخذ مضجعه وكّل الله به خمسين ألف ملك يحرسونه ليله»[3].

فيه قال: وروى الصدوق رحمه الله في «كتاب التوحيد»: «أنّها كفّارة خمسين سنة»[4].

فيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من قرأ «قل هو الله أحد» حين يخرج من منزله عشر مرّات لم يزل من الله في حفظ وكلاءة حتّى يرجع إلى منزله»[5].

فيه عن مفضّل بن عمر عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «يا مفضّل احتجز من الناس كلّهم بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» وبـ«قل هو الله أحد» اقرأها عن يمينك وعن شمالك ومن بين يديك ومن خلفك ومن فوقك ومن تحتك، وإذا دخلتَ على سلطان جائر حين تنظر إليه [فاقرأها] ثلاث مرّات واعقد بيدك اليسرى ثمّ لا تفارقها حتّى تخرج من عنده»[6].

روى عبّاد عن عمرو عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «خلق الله تعالى نوراً فخلق من ذلك النور «قل هو الله أحد» وخلق لها ألف ألف جناحٍ من نور وأهبطه إلى أرضه مع أُمنائه من الملائكة؛ لا يمرّون بملأ من الملائكة إلّا خضعوا له؛ وقالوا: نسبة

---

١. في مجمع البيان: يطبق. وفي النسخة: يَطِقُ.
٢. الأربعون حديثاً للشيخ البهائي: ١٦٨؛ مجمع البيان ١٠ / ٨٥٤؛ معاني الأخبار: ١٩١.
٣. عدّة الداعي: ٣٤٢٤كتاب الخصال: ٦٣١.
٤. عدّة الداعي: ٣٤٢؛ كتاب التوحيد: ٩٤.
٥. عدّة الداعي: ٣٤٤؛ الكافي ٢ / ٥٤٥.
٦. عدّة الداعي: ٣٣٦؛ الكافي ٢ / ٦٢٤.

ربّنا، نسبة ربّنا»[١].

في كتاب «المجتبى»: «من قرأ سورة التوحيد مئة مرّة كان كمن أعتق مأتي رقبة»[٢].

وروى السيّد ابن طاووس عن النبيّ ﷺ قال: «من قرأ بعد كلّ فريضة ﴿قل هو الله أحد﴾ نزلت الرحمة عليه من السماء، وتنزل عليه السكينة، وينظر الله إليه برحمته، ويغفر الله له ذنوبه، ويقضي حوائجه، وكان في أمان الله تعالى وحفظِهِ»[٣].

ونقل أنّه مرّ رجل من أهل التوحيد من المقابر فرأى أهل القبور على قبورهم يتنازعون كما يتنازعون في القسمة في شيء مشترك فيه فناجا ربّه واستدعى فقال: يا ربّي عرّفني عن سرّ ذلك الأمر، فنودي سل عنهم فسألهم عن ذلك، فقالوا: إنّ رجلاً من أهل الدين مرّ عنّا وقرأ سورة التوحيد ثلاثاً ووهب لنا ثوابها وقد كان أُسبوعاً نقسّمه بيننا ولم يتمّ الآن.

وروى أنّ النبيّ ﷺ بعث سريّة واستعمل عليها عليّاً عليه السلام؛ فلمّا رجعوا سألهم [عن عليّ عليه السلام]، فقال[وا]: كلّ خير غير أنّه قرأنا في كلّ صلاة ﴿قل هو الله أحد﴾، فقال: لِمَ فعلتَ هذا؟ قال: لحبّي بـ﴿قل هو الله أحد﴾، فقال النبيّ ﷺ: ما أحببتَها حتّى أحبَّكَ الله [عزّ وجلّ][٤].

روي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ مرّة

١. انظر: الخرائج: ٢ / ٦٨٦.

٢. المجتبى: ٩٠، وفيه مأتي مرّة.

٣. انظر المجتبى: ٨٩ و ٩٠.

٤. كتاب التوحيد: ٩٤؛ مجمع البيان ١٠ / ٨٦٣.

فكأنّما قرأ ثُلُث القرآن وثُلث التوراة وثلث الإنجيل وثلث الزبور»[١].

وروي: «أنّ من قرأ سورة التوحيد أحد عشرة مرّة في المقبرة أعطاه الله من الأجر والثواب بعدد أهل القبور»[٢]، وكان كلّ ثواب منها على قدر جبل أُحد.

روي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلةٍ فقلت له: علّمني شيئاً أنتصر به على عدوّي[٣]، فقال: [قل] يا هو يا من لا هو إلّا هو، فلمّا أصبحت قصصت قصّتها على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا عليّ علمت الاسم الأعظم، فكان على لساني يوم بدر، قال: وقرأ [عليه السلام] يوم بدر ﴿قل هو الله أحد﴾ فلمّا فرغ قال: يا هو يا من لا هو إلّا هو اغفر لي وانصرني على القوم الكافرين، وكان يقول ذلك يوم صفّين وهو يطارد، قال له عمّار بن ياسر: يا أمير المؤمنين ما هذه الكنايات؟ فقال: اسم الله الأعظم وعماد التوحيد لا إله إلّا هو.

[ثمّ قرأ: ﴿شهد الله أنّه لا إله إلّا هو والملائكة وأُولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلّا هو العزيز الحكيم﴾[٤]] وآخر الحشر[٥]، ثمّ نزل فصلّى أربع ركعات قبل الزوال»[٦].

روي عن [عبد العزيز بن المهتدي قال: سألت] الرضا عليه السلام[٧] عن التوحيد فقال: «كلّ من قرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ وآمن بها فقد عرف التوحيد، قيل: كيف يقرؤها؟

---

١. كتاب التوحيد: ٩٥.

٢. صحيفة الرضا: ٤٦، في هامش المصباح للكفعمي (طبع الحجري): ١٠.

٣. خ ل: الأعداء.

٤. آل عمران: ١٨.

٥. لعلّ المراد منه آيات: ٢١ ـ ٢٤ من سورة الحشر.

٦. مجمع البيان ١٠ / ٨٦٢؛ كتاب التوحيد: ٨٩.

٧. وبعده في النسخة: قال: إنّه سئل عن التوحيد... فصوبناه حسب المصدر.

قال: كما يقرؤها الناس وزاد فيها كذلك الله ربّي مرّتين»[١].

وروي عن الباقر عليه السلام قال: ﴿قل هو الله أحد﴾ ثُلُث القرآن؛ فمن قرأها مرّتين فقد قرأ ثلثي القرآن، ومن قرأها ثلاث مرّات فقد قرأ تمام القرآن»[٢].

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ / ١٠٩ و ١١٠، ح ٣٠ وفيه بدل مرّتين: ثلاثاً.

٢. كمال الدين وتمام النعمة: ٥٤٢.

تفسير آية النور

(النور ٣٥ ـ ٣٨)

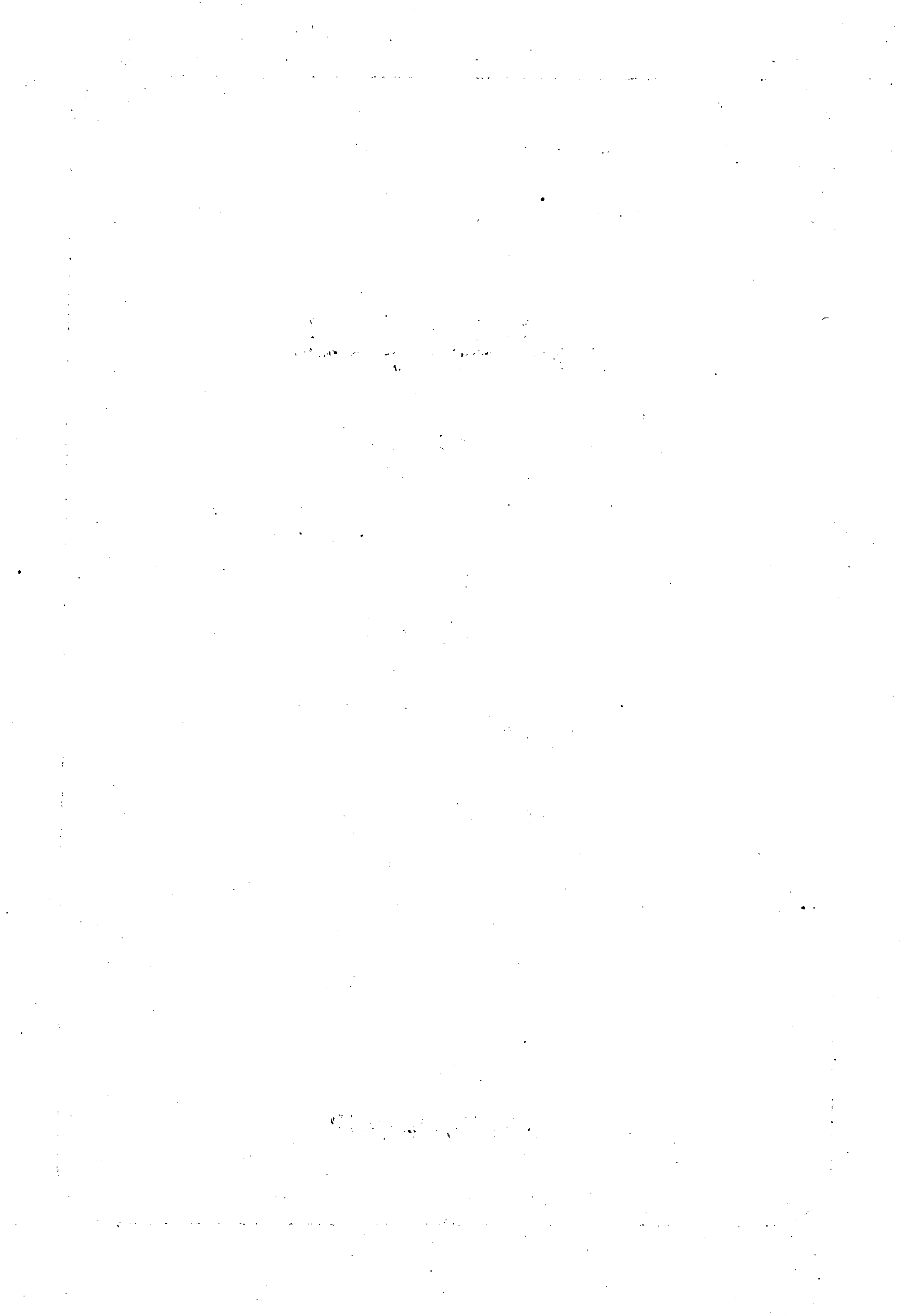
تأليف

الشيخ هادي الطهراني

المتوفّى سنة ١٣٢١

تحقيق

الشيخ مهدي الكرباسي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّد خاتم المرسلين، وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين.

أمّا بعد، فهذه مقدّمة وجيزة حول المؤلّف والرسالة، ومنهج التحقيق.

ترجمة المؤلّف[1]

المؤلّف هو الشيخ محمّد هادي بن الحاج ملّا محمّد أمين الطهراني النجفي المعروف بالشيخ هادي الطهراني، قال صدر الإسلام محمّد أمين الإمامي الخوئي في مرآة الشرق عند ترجمته:

«هو العلّامة المتوقّد الجليل والحبر العليم النبيل الفقيه الإمام الأستاذ، الشيخ الأجل محمّد بن [محمّد] أمين الطهراني أصلاً وانتساباً ثمّ النجفي هجرة وموطناً وخاتمةً المدعوّ بالهادي.

---

١. مصادر الترجمة: مرآة الشرق؛ معارف الرجال؛ أحسن الوديعة؛ أعيان الشيعة؛ ريحانة الأدب؛ طبقات أعلام الشيعة؛ الذريعة؛ تراجم الرجال؛ معجم المؤلّفين؛ مستدركات أعيان الشيعة؛ أعلام الزركلي؛ أشعة نور؛ شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى؛ مقدّمة «كلمة سواء» تأليف الشيخ عبد الحسين الأعلمي من تلامذة المترجم.

ولد المترجم له في مدينة طهران عاصمة دولة إيران في حدود سنة ١٢٥٣ ونشأ فيها، وقرأ فيها مبادئ أمره، ثمّ هاجر إلى النجف الأقدس، وحضر فيها مدرسة حضرة العلّامة الإمام الأستاذ شيخنا مرتضى الأنصاري الراقية يسيراً من الزمان وهو في بادئ الأمر، ثمّ انتقل منها إلى دار العلم إصبهان، وقرأ فيها على جمع من أساتذة عصره... ثمّ رجع منها إلى الحائر الشريف وحضر فيها على العلّامة المحقّق الشيخ عبد الحسين شيخ العراقين الطهراني، مدّةً من عمره، حتّى برع وفاق [و]تقدّمهم، ثمّ انتقل منها إلى النجف الأطهر ثانياً وعكف فيها إلى آخر عمره، وحضر فيها تلك المرّة على الإمام العلّامة الأستاذ ميرزا محمّد حسن الشيرازي العسكري أيضاً برهة من الزمان وغيره ممّن في طبقته من صناديد القوم»[1].

«وتوفّي المترجم ﷺ في النجف الأشرف عن سنّ ثمان وستين تقريباً في سنة ١٣٢١، ودفن في بعض الحجرات الجنوبية في الصحن الشريف العلوي في طرف اليسار للداخل من باب القبلة، وقبره معروف ظاهر هناك، كان يباحث فيها تلميذه الفاضل والقائم مقامه بعده السيّد محسن الكوهكمري التبريزي»[2].

أرّخ بعضهم عام وفاته بقوله:

جاور في الخلد إمام الهدى ... وهادي الأمّة للحُسنيين

واستوطن الخلد فأرّخته ... طابت جنان الخلد للهاديين[3]

---

١. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٧٩.

٢. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨١.

٣. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.

أسرة المؤلّف:

ينتهي نسبة الشريف إلى المجلسي الأوّل، والوحيد البهبهاني، ولذا يعبّر في مصنّفاته عن المجلسيّ الأوّل وعن الثاني بالخال[١] وعن الوحيد البهبهاني بالعمّ، قال في كتابه المسمّى بمحجّة العلماء: ج ١، ص ١٤٢: «وجدّي وخالي المجلسيان، وعمّي المجدّد في فوائده»، وقال أيضاً في هذه الرسالة (تفسير آية النور): ص ٤٦: «قال جدّي العلّامة المجلسي...» ولم يبق منه ولد إلّا بنت واحدة وهي ماتت بعد أبيها بقليل.

مكانته العلمية وإطراء العلماء له:

قال صاحب أعيان الشيعة في ترجمته: «الأستاذ المحقّق، صاحب الآثار المشهورة والمطالب المأثورة، أحد المؤسّسين في الفنون الشرعية خصوصاً الأصول... تصدّى للتدريس، فتهافتت عليه الطلّاب وأعجبوا بحسن أسلوبه في الإلقاء والإملاء وبجودة تحقيقه في ذلك وحسن بيانه، وطار ذكره وكثرت تلاميذه وانتشروا في الأقطار... وفي تتمّة أمل الآمل:... كان ذا فكرة ونابغية وغور»[٢].

وقال أيضاً عنه: «كان أيّام إقامتنا في النجف رجل من العلماء له شهرة يسمّى الشيخ هادي الطهراني وقبل حضورنا للنجف كان له درس كبير يحضره فضلاء العرب والعجم وله فضل وحذق ومهارة»[٣].

---

١. قد وقع التعبير عن المجلسيّين بـ«جدّي» و«خالي» في كلمات جماعة من الأعاظم كالوحيد البهبهاني، وصاحب الرياض، وبحر العلوم، وجدّه السيّد محمّد، طاب رمسهم.

٢. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.

٣. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٣٥٦.

قال صاحب معارف الرجال عند ترجمته: «كان وجهاً من وجوه العلماء وركناً من أركانهم، فقيهاً، أصولياً، متكلّماً، بارعاً، تقيّاً، ثقةً، عدلاً، حدّثونا عنه في طهران أنّه كان مدرّساً أوحديّاً فيها يحضر بحثه جماهير أهل الفضل، وكان يدرّس كتاب الفصول في علم الأصول خارجاً، ويدرّس الفقه أيضاً»[١].

وقال عنه أيضاً: «وصارت حلقة درسه واسعة خصوصاً درسه الأوّل طرف الصبح، ودرس العصر لا يستهان بعدد من يحضر عليه»[٢].

قال صاحب مرآة الشرق عنه: «هو من أجلّة أصحابنا المتأخّرين والفقهاء المجتهدين والجامع لدقّة النظر وسعة الفكر وعلوّ الفهم والبراعة بين أقرانه المحقّقين»[٣].

وقال أيضاً:

«كان المترجم فقيهاً أصولياً متكلّماً أديباً مفسّراً لغوياً وكان متوقّد الذهن، حديد الفهم، ذكيّ الفؤاد، جيّد الخاطر، وسيع الفكر وكان حسن البيان، فصيح الإنشاء، ويقال: إنّه من النوادر في دقّة النظر وعلوّ الفهم وحدّة الإدراك والفضل والجامعية.

وكان مبانيه العلمية مهذّبة دقيقة بسيطة خالية عن الحشو والزوائد غالباً، فقهاً وأصولاً وكلاماً»[٤].

وقال صاحب ريحانة الأدب: «از اكابر علماى طراز اوّل سدهٔ حاضر چهاردهم هجرت مى‌باشد كه حاوى فروع و اصول، جامع معقول و منقول، محقّق مدقّق، صاحب تحقيقات انيقه، تدقيقات رشيقه و مبتكر مطالب عميقه مى‌باشد... تا آنكه

---

١. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٦.

٢. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٥.

٣. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٧٩.

٤. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٠.

گوى سبقت از ديگر معاصرين خود ربود و تأليفات ساميهٔ او برهانى مـتقن بـر مراتب علميه‌اش مى‌باشد»[١].

أساتيذه

١ ـ الشيخ مرتضى الأنصاري[٢].

٢ ـ الميرزا محمّد حسن الشيرازي[٣].

٣ ـ الشيخ عبد الحسين الطهراني المعروف بشيخ العراقين[٤] (م ١٢٨٦):

قال صاحب مرآة الشرق في ترجمة شيخ العراقين: «وكان العلّامة الأستاذ ونادرة الدهر الشيخ محمّد هادي الطهراني النجفي كان لا يتخاضع لأحدٍ من أساتذة عـهده وصناديد وقته سوى المترجم رحمه الله، فكان يتخاضع لمقامه في العلم ويـفتخر بـاستناده إليه»[٥].

وقال أيضاً: «وكان عمدة استناد المترجم في محاوراته ومجالس درسه على العلّامة الشيخ عبد الحسين شيخ العراقين وكان يعظّمه أكثر من غيره ويرجّحه كذلك»[٦].

---

١. ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٢. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٧٩؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٦.

٣. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٧٩؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٦.

٤. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٧٩؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٦.

٥. مرآة الشرق: ج ١، ص ٦٧١.

٦. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٧٩.

قال المحدّث النوري في خاتمة مستدركه ما هذا نصّه: «الشيخ عبد الحسين بن علي الطهراني ـ أسكنه الله تعالى بحبوحة جنّته ـ كان نادرة الدهر وأعجوبة الزمـان، في الدقّة والتحقيق وجودة الفهم وسرعة الانتقال وحسن الضبط والإتقان، وكثرة الحفظ في الفقه والحديث والرجال واللغة، حامي الدين ودافع شبه الملحدين، وجاهد في الله في محو صولة المـبتدعين، أقام أعلام الشعائر في العتبات العاليات، وبالغ مجـهوده في عمارة القباب الساميات»[١].

٤ ـ السيد حسن المدرّس.

٥ ـ السيّد محمّد الشهشهاني.

٦ ـ المولى علي النوري (أو بعض تلامذته).

قال في مرآة الشرق: «ثمّ انتقل منها إلى دار العلم إصبهان وقرأ فيها على جمع من أساتذة عصره: منهم العلّامة السيّد حسن المدرّس والعلّامة السيّد محمّد الشهشهاني، والظاهر أنّه قرأ على الحكيم الأعظم العلّامة المولى علي النوري الحكيم فيها أيضاً»[٢].

قال صاحب أعيان الشيعة: «خرج إلى إصفهان، فأخذ فيهـا عن السـيّد حسـن المدرّس والسـيّد محـمّد الشـاهشهاني في الشرعـيات، وفي العـقليات عـن تـلامذة الفيلسوف الملّا علي النوري»[٣].

٧ ـ السيّد محمّد باقر الخوانساري مؤلّف روضات الجنّات[٤].

---

١. خاتمة مستدرك الوسائل: ج ٢، ص ١١٤.

٢. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٧٩.

٣. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.

٤. ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٨ ـ السيّد محمّد هاشم الخوانساري مؤلّف مباني الأصول[١].

٩ ـ المولى محمّد الإيرواني[٢].

١٠ ـ الشيخ علي بن حسين آل عبد الرسول العبسي الحكيمي[٣].

تلاميذه

١ ـ الشيخ إبراهيم بن محمّد سميع المعروف بـ«آقا بالا» بن عبد الله الشترباني الزنوزي التبريزي[٤].

٢ ـ الميرزا أبو القاسم أمين الشرع[٥].

٣ ـ الميرزا أحمد آقا التبريزي[٦].

٤ ـ الشيخ إسماعيل القراباقي[٧].

٥ ـ الميرزا السيّد إسماعيل السبزواري[٨].

٦ ـ الشيخ إسماعيل المعزّي الإصفهاني[٩].

٧ ـ السيّد آقامير الملقّب ببحر العلوم[١٠].

---

١. أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦.

٢. ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٨.

٣. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٦.

٤. تراجم الرجال: ج ١، ص ٣٢.

٥. مقدّمة «كلمة سواء»: ص ١١.

٦. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهاني: ص ١٩٢.

٧. نقباء البشر: ج ١، ص ١٤٩.

٨. نقباء البشر: ج ١، ص ١٤٩.

٩. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٥.

١٠. ربع قرن مع العلّامة الأميني: ص ٢١١.

٨ ـ الميرزا جعفر آقا التبريزي[١].

٩ ـ الشيخ حسن بن صاحبِ الجواهر[٢].

١٠ ـ الشيخ حسن اللنكراني، والد الشيخ مجتبى اللنكراني المدرّس المعروف[٣].

١١ ـ الشيخ حسن البدر[٤].

١٢ ـ الحاج آقا حسين الطباطبائي القمي:

قال صاحب مرآة الشرق في ترجمته: ثمّ هاجر المترجم إلى الأعتاب العراقية... وقرأ في النجف الأقدس على جماعة من صناديد عهده منهم... المحقّق النحرير الشيخ هادي الطهراني[٥].

١٣ ـ الشيخ حسين الكروسي[٦]:

كتب نسخة من كتاب «الصلاة» للشيخ هادي الطهراني بين سنتي ١٣٢٣ ـ ١٣٢٦ وصرّح في آخر بحث الخلل أنّه من تلامذة المؤلّف.

١٤ ـ الملّا زمان الطبرسي[٧].

١٥ ـ الشيخ شريف بن عبد الحسين بن صاحب الجواهر (م ١٣١٤)[٨].

---

١. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٤.

٢. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣ و٣٥٦.

٣. تراجم الرجال: ج ١، ص ٢٤٢.

٤. أعلام الشيعة: ج ١، ص ٤٥٣؛ معجم المؤلّفين: ج ٣، ص ٢٥٦؛ مستدركات أعيان الشيعة: ج ٢، ص ٨٠.

٥. مرآة الشرق: ج ١، ص ٦٤٥.

٦. تراجم الرجال: ج ١، ص ٢٧٣.

٧. أعيان الشيعة: ج ٧، ص ٦٨.

٨. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

١٦ ـ الشيخ عبد الرضا بن مهدي بـن فـقيه العـراق الشـيخ راضي النـجفي (م ١٣٥٦)[١].

١٧ ـ الميرزا عبد العلي آقا التبريزي[٢].

١٨ ـ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، مؤسّس الحـوزة العلمية في قم المقدّسة[٣].

١٩ ـ الشيخ عبد الكريم بن محمّد تقي المعتدي الجرجاني[٤].

٢٠ ـ السيّد عبد الكريم الأعرجي[٥].

٢١ ـ الشيخ عبد الرسول البهبهاني[٦].

٢٢ ـ الملّا عباس البهبهانى[٧].

٢٣ ـ الشيخ عبد الحسين الأعلمي[٨].

٢٤ ـ الشيخ عبد المجيد السيواني الخوئي[٩].

٢٥ ـ الشيخ علي أصغر بن سليمان الختائي (الخطائي)[١٠].

---

١. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

٢. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٢.

٣. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٥.

٤. تراجم الرجال: ج ٢، ص ٩٤.

٥. معارف الرجال: ج ٢، ص ٦٥؛ نقباء البشر: ج ٣، ص ١١٥٣.

٦. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٤.

٧. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٤.

٨. مقدّمة «كلمة سواء»: ص ١١.

٩. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٤.

١٠. الذريعة: ج ١٦، ص ٢٢٣؛ نقباء البشر: ج ٤، ص ١٥٦٩.

٢٦ ـ الشيخ علي بن محمّد رضا حفيد كاشف الغطاء (م ١٣٥٠)[١].
٢٧ ـ السيّد علي النجف آبادي[٢].
٢٨ ـ الشيخ علي الخوئي[٣].
٢٩ ـ السيّد علي ابن السيّد محمود النجف، ابن عمّ السيّد محسن الأمين[٤].
٣٠ ـ الشيخ فيّاض الزنجاني، صاحب كتاب الإجارة المطبوع سنة ١٣٤٣[٥].
٣١ ـ السيّد محسن الحسيني الكوهكمري التبريزي:

قال صاحب مرآة الشرق في ترجمته: «كان المترجم من فضلاء من عاصرناهم في النجف الأقدس، وكان من عمد أصحاب أستاذه العلّامة الشيخ هادي الطهراني، ووجوههم وأخصّ تلاميذه وأقربهم إليه، منقطعاً عن غيره، ورجع إليه أصحاب أستاذه العلّامة بعد موته وقام بمسيره ومشربه، كان متعبّداً بمباني أستاذه العلّامة، متصلّباً في ترويجه وتمديده، لا يتعدّى عنه ولا يخرج من خططه.

وكان ﷺ حسن الفهم، جيّد الضبط، كثير الحفظ، فصيح المنطق، كثير الاشتغال، وكان له مجلس بحث في الصحن الشريف العلوي في الحجرة التي دفن فيها أستاذه المذكور من الحجرات الجنوبية فيها، وكان يحضره عدد محصور من المنقطعين إليه، وكان ﷺ لا يرضى ويرتضى إلّا بمباني أستاذه ـ المغفور له ـ وكلماته واختياراته، توفي المترجم في النجف في سنة ١٣٣٢ الهجري القمري عن سنّ ستين تقريباً ودفن في

١. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٢. نقباء البشر: ج ٢، ص ٨٧٣.
٣. ريحانة الأدب: ج ٢، ص ١٩٦.
٤. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣ و٣٥٦.
٥. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ الذريعة: ج ١، ص ١٢٢.

بعض الحجرات من الصحن الشريف العلوي، وله على ما بلغنا بعض المؤلّفات في الفقه وأصول الفقه على أسلوب أستاذه ومبانيه ومختاره منها»[١].

٣٢ ـ الشيخ مصطفى الخوئي المشهور بـ«آقا محلهاى»[٢].

٣٣ ـ السيّد محمّد ناظم الشريعة البهبهاني[٣].

٣٤ ـ محمّد بن إسماعيل بن محمّد حسن الإصفهاني المعروف بالبشمي[٤].

٣٥ ـ الشيخ محمّد النمر بن ناصر[٥].

٣٦ ـ الميرزا محمّد حسين الطهراني:

كان يقول السيّد أبو الحسن الإصفهاني: «إنّه كان يقرأ «كفاية الأصول» على الميرزا محمّد حسين الطهراني واحد العين، وهو كان من تلامذة الشيخ هادي الطهراني، واقترح الميرزا عليّ قرائة كتاب «محجّة العلماء» للشيخ هادي، فعملنا به وكان يقول: قد قرأت الكتاب على صاحب الكتاب. وكان المرحوم آية الله البروجردي يفخم ويكرم الميرزا محمّد حسين الطهراني لمكانته العلميّة»[٦].

٣٧ ـ الشيخ محمّد إبراهيم الأسراري السبزواري، سبط المولى محمّد، أكبر أولاد الحكيم المولى هادي السبزواري[٧].

---

١. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٢٥٨.
٢. الذريعة: ج ١٨، ص ١١؛ ج ٢٦، ص ١٤٩.
٣. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٤.
٤. أعلام الشيعة: ج ١، ص ١٥٤؛ معجم المؤلّفين: ج ٩، ص ٦٠.
٥. مستدركات أعيان الشيعة: ج ٢، ص ٣١١.
٦. مقدّمة الفوائد الأصوليّة، للشيخ الأنصاري، تحقيق حسن المراغي: ص ١٠٢.
٧. مرآة الشرق: ج ١، ص ٦٨.

٣٨ ـ الشيخ محمّد حسن الآشتياني[١].

٣٩ ـ الميرزا محمّد تقي الكركاني[٢].

٤٠ ـ الشيخ محمّد علي بن سليمان المعصومي البهبهاني[٣].

٤١ ـ الشيخ الميرزا محمّد صادق التبريزي القره‌داغي (م ١٣٥١)[٤].

٤٢ ـ السيّد محمّد بن عبد الكريم الموسوي الشهير بمولانا[٥].

٤٣ ـ الشيخ محمّد بن عظيم بن ربيع بن شفيع البروجردي[٦].

٤٤ ـ الشيخ محمّد باقر بن الميرزا يوسف بن بيكلر سلطان بن آغاسي خان القمي[٧].

٤٥ ـ السيّد محمود المرعشي[٨].

٤٦ ـ الشيخ محمود بن محمّد بن ياسين بن ذهب الظالمي النجفي (م ١٣٢٤)[٩].

٤٧ ـ السيّد موسى الجامعي[١٠].

---

١. نقباء البشر: ج ١، ص ٣٦٤.

٢. نقباء البشر: ج ١، ص ٢٤١.

٣. الذريعة: ج ١٧، ص ١٨٠؛ نقباء البشر: ج ٤، ص ١٤٤٧.

٤. .نقباء البشر: ج ٢، ص ٨٧٣.

٥. ربع قرن مع العلّامة الأميني: ص ٢١١.

٦. الذريعة: ج ٨، ص ١٢٩.

٧. الذريعة: ج ٩، ق ٤، ص ١٢٧٦.

٨. هامش معارف الرجال: ج ٢، ص ٣٩٦.

٩. معارف الرجال: ج ٢، ص ٣٩١؛ ج ٣، ص ٢٢٧.

١٠. أشير إلى تتلمذه عند الشيخ هادي الطهراني في القضايا التي سنذكرها عن سماحة السيّد آية الله العظمى الشبيري الزنجاني ـ دام ظلّه ـ.

٤٨ ـ الشيخ نظام الدين المرتضى[١].
٤٩ ـ السيّد ناصر بن السيّد هاشم المبرزي الأحسائي (م ١٣٥٨)[٢].
٥٠ ـ الملّا نصير البهبهاني[٣].
٥١ ـ الميرزا يوسف آقا المجتهد بن الميرزا علي بن الملّا محمّد على قراجهداغي[٤].
٥٢ ـ أبو الزوجة السيّد إبراهيم العلوي المقبرئي الخوئي[٥].

آثاره

أعقب المترجم رحمه الله آثاراً جليلةً ومؤلّفات رائقةً في غير نوع واحد من الفنون والعلوم وإليك أسماؤها:

١ ـ الإتقان في مباحث الألفاظ[٦] لم يتمّ.
٢ ـ أجوبة تسعة مسائل[٧].
٣ ـ أرجوزة في النحو ٥٠٠ بيت[٨].

---

١. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ١١٩؛ الذريعة: ج ٦، ص ٢٧٥.
٢. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٣. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٤.
٤. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٤.
٥. أشير إلى تتلمذه عند الشيخ هادي الطهراني في القضايا التي سنذكرها عن سماحة السيّد آية الله العظمى الشبيري الزنجاني ـ دام ظلّه ـ.
٦. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ معارف الرجال ٣، ٢٢٧.
٧. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٥.
٨. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ معارف الرجال ٣، ٢٢٧؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٤ ـ أرجوزة في الصلح[1].

٥ ـ أرجوزة في الكلام[2]

٦ ـ تفسير آية النور[3]: وهي الرسالة التي نقدّمها لكم وسنبحث عنها.

٧ ـ حاشية على جامع العباسي[4].

٨ ـ حاشية على نجاة العباد[5].

٩ ـ حاشية على الرسائل[6].

١٠ ـ حاشية على كتاب المعاملات للوحيد البهبهاني[7].

١١ ـ حاشية على كتاب منهج الرشاد للشيخ جعفر التستري النجفي[8].

١٢ ـ الحقّ اليقين في علم الكلام[9].

١٣ ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد[10].

---

١. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ معارف الرجال ٣، ٢٢٧.
٢. أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.
٣. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.
٤. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٥.
٥. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٥.
٦. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٧. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣، وقال فيه: وحواشي المترجم بخطّه بنفسه على الكتاب المطبوع موجود عندنا بعينه.
٨. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣، وقال فيه: والحواشي الفتوائية للمترجم بخطّه بنفسه نسخته موجودة عندنا بعينه.
٩. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
١٠. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.

١٤ ـ رسالة في إبطال التنجيم[١].
١٥ ـ الردّ على ردّ هدية النملة[٢].
١٦ ـ رسالة في الاستصحاب[٣].
١٧ ـ رسالة في البراءة[٤].
١٨ ـ رسالة في الإمامة[٥].
١٩ ـ رسالة في الردّ عل من زعم أنّ علم الله لا يتعلّق بالمعدومات[٦].
٢٠ ـ رسالة في الرضاع[٧].
٢١ ـ رسالة ثانية في الرضاع[٨].
٢٢ ـ رسالة في علم الرجال[٩].
٢٣ ـ رسالة في اتّحاد الوجود والماهية[١٠].

---

١. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٢. قال آقا بزرك بعد ذكر هذا الكتاب: «وكان يحتمل هو أنّ مؤلّف هذا الكتاب هو العلّامة الشيخ هادي الطهراني». الذريعة: ج ١٠، ص ١٩٧.
٣. أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.
٤. أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.
٥. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٦. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧، ذكرها بعنوان: رسالة في علم الباري.
٧. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٨. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.
٩. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.
١٠. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٢٤ ـ رسالة في الفرق بين البيع والصلح[١].

٢٥ ـ رسالة في الفرق بين الحقّ والحكم[٢].

٢٦ ـ رسالة في الغناء[٣].

٢٧ ـ رسالة في ردّ الشيخية[٤].

٢٨ ـ رسالة في الوقف[٥].

٢٩ ـ رسالة في النحو[٦].

٣٠ ـ رسالة في أصول الدين[٧]: مقدّمة رسالته العلمية.

٣١ ـ رسالة في المواسعة والمواضعة[٨].

٣٢ ـ رسالة في التعادل والتراجيح[٩].

٣٣ ـ رسالة لعمل مقلّديه[١٠].

---

١. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٢. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧، طبعت أخيراً في المجلّة الأصولية المسماة باسم: پژوهشهاى اصولى، الرقم ٦، ص ١٢٥.
٣. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣، ذكرها بعنوان: رسالة في علم الصوت؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٤. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٥. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.
٦. أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.
٧. أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦.
٨. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٥.
٩. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٥.
١٠. أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

٣٤ ـ رسالة في التوحيد وبعض المسائل الاعتقادية[١].

٣٥ ـ رسالة في التوحيد بالفارسية في الردّ على وحدة الوجود[٢].

٣٦ ـ رسالة في اعتصام الماء[٣].

٣٧ ـ رسالة في صلاة المسافر[٤].

٣٨ ـ رسالة في مسألة تقوّي السافل بالعالي[٥].

٣٩ ـ رسالة في منجّزات المريض[٦].

٤٠ ـ الرضوان في الصلح[٧]: يقرب من ستّة ألف بيت افتتحه نظماً، قال:

حمداً لمن بالفقه أكمل النعم ... نعمته على عباده أتمّ

٤١ ـ فتوى المجتهد ورجوعه عنه[٨].

٤٢ ـ كتاب الإرث[٩].

---

١. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

٢. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

٣. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

٤. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

٥. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ الذريعة: ج ٤، ص ٣٩٤.

٦. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣.

٧. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٨. الذريعة: ج ١٦، ص ١٢٢.

٩. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٤٣ ـ كتاب البيع[١]: جعله شرحاً على كتاب البيع من كتاب الشرائع للمحقّق الحلي، طبع في طهران على الحجر.

٤٤ ـ كتاب الخيارات[٢]: سمّاه ذخائر النبوّة طبع في تبريز على الحروف الرصاصية.

٤٥ ـ كتاب الزكاة[٣].

٤٦ ـ كتاب الصلاة[٤].

٤٧ ـ كتاب الصوم[٥].

٤٨ ـ كتاب القضاء[٦].

٤٩ ـ كتاب الوصية[٧].

٥٠ ـ محجّة العلماء[٨]: في الأدلّة العقلية من أصول الفقه في جزئين كبيرين: جزء في

---

١. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٢. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٣. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

٤. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

٥. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦.

٦. شرح حال، افكار و آثار آيت الله بهبهانى: ص ١٩٥.

٧. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.

٨. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

حجّية القطع والظنّ والبراءة والاشتغال وجزء في الاستصحاب، طبع في طهران في مجلّدين على الحجر.

٥١ ـ المشتقات[١].

٥٢ ـ المقتل في تاريخ وقعة الطف[٢].

٥٣ ـ ملتقى الأبحر في الفقه[٣].

٥٤ ـ مناسك الحج[٤].

٥٥ ـ ودايع النبوّة في الطهارة جزءان[٥].

٥٦ ـ وجيزة في الردّ على المفيد[٦]:

كتبها في ذيل كتاب الصلاة في الردّ على المفيد في ردّه على الصدوق في مسألة سهو النبي ﷺ انتصاراً للصدوق خلافاً للجمهور من امتناع السهو عليه ﷺ.

٥٧ ـ وجيزة في مسائل متفرقة سأل عنها[٧].

٥٨ ـ تقريرات بحوثه:

قال في مرآة الشرق: «وكتب تلميذه الفاضل بل أفضل تلاميذه وعينهم الشيخ عبد

---

١. الذريعة: ج ٢١، ص ٤٢.

٢. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ الذريعة: ج ٢٢، ص ٢٩.

٣. الذريعة: ج ٢٢، ص ١٩٤.

٤. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٣؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٥. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣؛ معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧؛ أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٥٩.

٦. مراة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢.

٧. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢.

المجيد السيواني الخوئي شطراً معظماً من تقريرات بحوث أستاذه المترجم فقهاً وأصولاً، وهي موجودة عندنا بخطّه المغفور له اشتريتها في النجف الأشرف مع بعض المجلّدات من الكتب من تركة الشيخ عبد المجيد المغفور له»[١].

بعض آرائه وأنظاره

وللمصنّف آراء شاذّة أو متفردة منها:

١ ـ اتحاد الوجود والماهية[٢]

٢ ـ كراهة الصلاة في أجزاء غير المدبوغ من غير المأكول من الحيوان:

قال في مرآة الشرق: «وممّا تفرّد به المترجم في كتاب الصلاة الميل أو الفتوى على كراهة الصلاة في أجزاء غير المدبوغ من غير المأكول من الحيوان، خلافاً لما استقرّ عليه مذهب الأصحاب بلا خلاف فيما علمناه ووجدناه من المانعية والبطلان مطلقاً»[٣].

٣ ـ تقديم ابن العم للأبوين على العم للأب في الإرث:

قال صاحب أعيان الشيعة: «وله مسائل في الفقه انفرد بها مثل مسألة اللباس في الصلاة ومسألة تقديم ابن العم لأبوين على العم للأب في الإرث»[٤].

وقال أيضاً في خاتمة أعيان الشيعة: «وكانت له جرأة على مخالفة الإجماع وله مؤلّفات في الفقه وغيره طبعت بعد وفاته، فقرأت فيها في المواريث إنكاره أن يكون

---

١. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٤.

٢. له رسالة مستقلة بهذا العنوان كما ذكر في آثاره.

٣. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢.

٤. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.

ابـن العـم للأبـوين مـقدّماً في الإرث عـلى العـم للأب وهـي المسألة المـعروفة بالإجماعية»[١].

٤ ـ تجويز الغناء:

قال آقا بزرك بعد ذكر كتابه في الغناء: «اختار فيه قول المحدّث الفيض في تجويز الغناء»[٢].

٥ ـ سهو النبي:

وهو كما أشرنا إليه آنفاً ممّن اعتقد بسهو النبي ﷺ وكتب وجـيزة في الردّ عـلى المفيد في ردّه على الصدوق في مسألة سهو النبي ﷺ كما ذكر.

قال مؤلّف «مرآة الشرق» بعد ذكر بعض آرائه المتفرّدة: «وكم له من نظير»[٣].

هذا، وقضية تكفير الشيخ من ناحية الميرزا حبيب الله الجيلاني قضية مـشهورة حتّى قد اشتهر المترجم بـ«الشيخ المكفّر»، لكن حول هذه القضية إبهـامات كـثيرة ونحن نكتفي بذكر بعض ما ورد في كتب التراجـم ومـا سمـعناه مسـنداً مـن بـعض الأعاظم، والله أعلم بحقيقة الحال.

قال صاحب مرآة الشرق في ترجمة الميرزا حبيب الله الرشتي: «سافر المترجم إلى إيران بقصد زيارة مشهد الرضا عليه السلام ... ولما رجع المترجم من سفره إلى النجف الأطهر زاره جلّ طبقاتها وزاره أيضاً الشيخ محمّد هادي الطهراني من أعلام عصره ولمّا قام الشيخ المذكور من مجلسه أمر المترجم بتغسيل الفنجان الذي شرب الشيخ المـذكور فيه القهوة على ملأ من الحاضرين ومشهد منهم وانتشر الخبر من حينه وشاع وفشا

---

١. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٣٥٦.

٢. الذريعة: ج ١٦، ص ٦٢.

٣. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٢.

شيوعاً عظيماً، فجاء المترجم جماعة يسألون عن العمل المذكور وسرّه ورأيه فيه، فأجابهم المترجم أوّلاً بأنّ الأمر بالتغسيل إنّما هو على وجه الاحتياط ممّا بلغه من الشيخ المذكور بوجوه ليس المقام موضع شرحه.

فاعترض عليه ـ ولعلّ هذا الاعتراض كان على الشيخ وإن كان له بصورته ـ بأنّ الاحتياط إنّما هو في خلافه، لاستلزام العمل الحرام القطعي، لأمر لم يعلم وجوبه، فيه توهين المؤمن بل إيذائه وكسر اعتباره وهدم مقامه وهتك حرمته، فلمّا سمع به المترجم أظهر الجزم بذلك.

فلمّا صدر منه الأمرة تنجز على الطهراني ما كان ينبعه واستقرّ وشاع أثره وطار صيته وعلا وامتدّ ذيوله، ووقتئذٍ قام بعض معاصريه ـ مثل العلّامة مولى محمّد الإيرواني الفاضل من عمد أعلام العصر وزعيمه وغيره ـ بتبجيل الشيخ المذكور وتعظيمه اعتقاداً منهم باشتباه المترجم في نظره، ولكنّ الشيخ لم يستقم صلباً ولم ينبسط وجهاً بعد ذلك مدّة حياته أبداً، مع الإصرار والاجتهاد البليغ في ترويج أمره وتعظيم مقامه ورفع الوصمة عنه من أعلام عصره، وما كان ذلك كلّه إلّا لإساءة اللسان منه بالنسبة إلى السلف الصالح»[١].

وقال أيضاً في ترجمة الشيخ هادي الطهراني بعد الإطراء له: «ولكن ﷺ قليل الحظّ في عيشته في حياته، فكأنّ التقدير قد التزم بعدم ارتقائه ورفاهه... وقد تقدّم معاملة الميرزا حبيب الله الجيلاني النجفي مع المترجم في مجلسه العام وأمره باغتسال الفنجان الذي شرب فيه المترجم القهوة، على رؤوس الأشهاد، وما ورد على المترجم من الكسر والنكبة بعد ذلك، بحيث أنّه لم يبتسم وجهاً ولم يستقم صلباً ولم يعدل أمراً ولم

---

١. مرآة الشرق: ج ١، ص ٦٨٨ و ٦٨٩.

يبرء سقماً بعد ذاك اليوم إلى آخر عمره وخاتم أمره أبداً، مع ما توجّه إليه الهمم العالية من النفوس الزكيّة من أعلام عهده وصناديد وقته في إصلاح أمره وجبر كسره في تلك الواقعة.

ويقال: إنّ كلّ ذلك كان ممّا كان عليه المترجم المغفور له من عدم المبالات في انتقاداته العلمية بالنسبة إلى السلف الصالح من أعلام الدين وخيار رجال العلم والأساتذة المحقّقين ولو بالاستخفاف وسوء التعبير في ذلك ولو على رؤوس الأشهاد في مجالس درسه ونحوه.

ويقال أيضاً: إنّ السبب في سوء اعتقاد العلّامة الجيلاني للمترجم ومعاملته معه أنّ العلّامة المذكور وقف على مقالة أو كراسة بقلم المترجم أو سمع بمقالته هذه ممّن يثق به أنّ المترجم ينكر فيه علم الباري ـ تعالى شأنه ـ على الجزئيات، كما نسب ذلك إلى جملة من الفلاسفة أيضاً، فجرى بينهما ما جرى من الأمر، وقيل في ذلك مقالات أخرى غيره أيضاً بما لا ينبغي ذكرها فضلاً عن قبولها أو الظنّ بصدقها في مثل هذا العالم الجليل.

ولكن لا ينبغي السكوت في مثل المقام من أنّ تلك النسبة الأخيرة ممّا لا يكاد يقبلها إلّا العوامّ؛ لأنّه مضافاً إلى بُعد هذا القول من المترجم ـ بُعد المشرق من المغرب ـ كما هو ظاهر لمن اطّلع على مذاق المترجم وخطّ سيره في العلميات وكلماته ولا سيّما ما وصلنا من مقالاته الكلامية فارسياً وعربياً ـ أنّ هذه النسبة إلى الفلاسفة في أصله نظر، كما تعرّض بذلك غير واحد من أساتذة الفن ومنهم الأستاذ اللاهيجي في كتابه «گوهر مراد»، وكيف يقول بذلك ويرضى به رجل موحّد عادي وعلى قولٍ صدر المتألهين، فضلاً عن رجل قد أفنى عمره في إثبات التوحيد وتفهّم شيء من ظواهر أنزل أسرار الخلقة ورموزها القابلة لفهم البشر، أنّى لبشر من ذلك وما

للتراب وربّ الأرباب.

بل غرض من يقول بذلك من الفلاسفة المتألّهين أنّ الباري ـ تعالى شأنه ـ لا يعلم الجزئي على وجه الجزئي بل يعلمه على وجه كلّي كما مثّل به اللاهيجي في كتابه.

وبالجملة فكأنّ المترجم رحمه الله بعد هذا اليوم لا يتوجّه إليه سواد الناس إلّا الخواص، وكان لا يحضر مجلس درسه إلّا المعدود من خواص شيعته، وكان الانتساب إليه والحضور عليه موهناً في نظر الجمهور، مع ما كان عليه هذا الرجل الجليل من البراعة والمهارة في العلم وعلوّ المقام.

ولكن كان جلّ من درس عليه وتلاميذه، بل وكذلك مقلّديه من سواد الناس، على عصبيّة شديدة لكلماته وآرائه، عجيب الثقة لأنظاره، حتى في العرفيّات فضلاً عن العلميّات، وعجيب الاعتقاد في موقعه وعظمة مقامه وجلالته.

وإنّي سمعت بنفسي من بعض مَن كان ينتسب إليه وقرأ على بعض فضلاء تلاميذه، فإنّه كان يقول في مقام تعظيم شيخه المترجم، بأنّي أعتقد أنّ أكابر أعلام الشيعة مثل المفيد وشيخنا الطوسي والمحقق الحلّي والعلّامة والشهيدين ومَن في طبقتهم لو كانوا حاضرين في عصر الشيخ كانوا يتبادرون إلى حضور درسه والاستفادة من حضرته، وكلّهم يعترفون بأعلميته وتقدّمه عليهم وأنّه المتعيّن في الرجوع إليه من بينهم، وكان جلّ مَن ينتسب إليه على هذا المذاق والاعتقاد»[1].

وقال أيضاً: «ومن طريف ما يليق الذكر في هذا المقام ما حدّثنا به بعض الأعلام من الثقات العظام، وقد سمعت منه بأذنَيّ غير مرّة، قال: كان من طلبة العلوم من ذوي الأرحام لي وكان من أصحاب شيخنا الطهراني رحمه الله من المتعصّبين له، وكان بيني وبينه

١. مرآة الشرق: ج ٢، ص ١٣٨٠ و ١٣٨١.

شديد الأنس، فلمّا وقع ما وقع من الميرزا حبيب الله بالنسبة إلى الشيخ الطهراني وجرى على طوله، كان هذا الرجل كسائر أصحاب الشيخ يسيء اللسان على الميرزا بشدّة وحدّة حديدة، وشنع عليه غاية التشنيع والتوهين، وكنت نهيت عن ذلك غير مرّة ولكن لم يردع من عمله، بل كان يزيد فيه يوماً بعد يوم، حتّى مضى علينا أمد الزمان، فرأيت أنّ الشيخ المذكور قد سكت على الميرزا قط، حتّى أنّه حين يذكره الغير بسوء لا يشاركه فيه وقد كان يسبق فيه، فتعجّبت من أمره حتّى رأيته ثابتاً مصرّاً على تلك الرويّة، فإذا سألته عن سرّ هذا التغيير والانقلاب، فقال: إنّي كنت فيما مضى عليّ من حالي كثيراً ما أرى [في النوم] نفسي في الحضرة العلويّة المقدسة متشرّفاً بها وأنا أشرب الخمر فيها، رأيت ذلك مرّتين أو أزيد، فغمّ لي بذلك متعجّباً، مدهشاً، هائلاً، مضطرباً، فقلت: وا ويلا ووا سوءا، فإنّي أتحمّل المشاقّ بتلك الحضرة لأتزوّد فيها وهذا باطني فيها، ثمّ نبّهت بأنّ ذلك لعلّه لإسائتي بالميرزا، لأنّه اليوم علم الدين فتركته وتبت إلى الله من إسرافي في ذلك»[1].

وقال صاحب «أحسن الوديعة» في ترجمته: «نقل أنّه كان كثير الطعن والتشنيع في مجلس درسه على العلماء والمجتهدين في مقام ردّ كلماتهم، ولذا نقل وبل قد اشتهر أنّ معاصره العلّامة الرشتي ـ المتقدّم ذكره ـ حكم بكفره بحيث نقل لنا من أثق بنقله وأعتمد على قوله: أنّ شيخنا الهادي صاحب العنوان ورد في تأبين بعض علماء النجف، فلمّا سقوه القهوة حسب ما هو العادة في المأتم والتعازي صاح من وسط المجلس بعض المغرضين ـ بمحضر العلّامة الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي ﵀ وملأ من الناس ـ: «اغلسوا فنجان القهوة الذي شرب منه الشيخ هادي»، وكان شيخنا

---

١. مرآة الشرق: ج ١، ص ٦٨٩.

العلّامة المحقّق الشيخ محمّد حسين الكاظمي ﷺ حاضراً في المجلس، فلمّا سمع تلك الصيحة النفسانية النبعثة من الوساوس الشيطانية والدسائس الشخصيّة حركته الغيرة الإيمانية، فأمر بإتيان كوز من الماء ليشرب، فجيء له بكوز من الماء فقدّمه لشيخنا الهادي ٢ﷺ وقال: «اشرب منه حتّى أشرب سؤرك»، ففعل ذلك فتعجّب الحاضرون من صنيع الشيخ، فوثقوا بصاحب العنوان بعد فعل الشيخ المعظّم عليه وتركوا الحركات القبيحة والتكلّمات البذيّة»[١].

قال السيّد محسن الأمين في ترجمة الشيخ هادي الطهراني: «وطار ذكره، وكثرت تلاميذه، وانتشروا في الأقطار، وكانوا مغالين به، يفضلونه على معظم العلماء من المعاصرين والقدماء، وكان لهذه المزايا ولما طبع عليه من علوّ الفطرة لا يعجبه كثير من العلماء، وربما أوقع في بعضهم وجهّلهم وفنّد آراءهم بمؤاخذتهم، فاغتنم هذا فيه بعض معاصريه أو مفاخريه، فحمل بإغراء أتباعه على إعلان تكفيره، فكان لهذه الواقعة دويّ في المحافل الدينية وغيرها في العراق وغيره وتحزّب الناس حزبين وانبرى لنصرته وبراءته فريق من العلماء منهم الشيخ محمد حسين الكاظمي والملّا محمّد الإيرواني وغيرهما، فهان أمره ولولا ذلك لانتظر الإيقاع به. رأيناه في النجف والطلّاب والعلماء تتحامى مخالطته خوفاً على أنفسهم من ألسنة الناس، ولا يحضر درسه إلّا نفر قليل متناهون في الإخلاص له لا يبلغون الخمسة عشر، وكان يحضر درسه أوّلاً فضلاء العرب والفرس، فلمّا جرى عليه ما جرى تحامى الناس حضور درسه خوفاً من الناس مع رغبتهم في حضوره، وكانت حادثته هذه في عصر الميرزا الشيرازي والميرزا في سامراء، فلم ينبس فيها ببنت شفة إلّا أنّه قطع السؤال عنه.

---

١. أحسن الوديعة: ج ١، ص ١٦٦.

وكانت هذه الحادثة قبل مجيئنا إلى النجف ودخلناها وحالته كما ذكرنا من تحامي الناس درسه سوى خاصّته، وكان يدرس نهاراً في بيته وليلاً على سطح الكيشوانية القبلية الشرقية، ثمّ جدّد أمر الهياج عليه ونحن بالنجف من أكثر العلماء إلّا شيخنا الآغا رضا الهمداني، فلم يدخل في ذلك ولم يرض أن يجري ذكر هذا الأمر في مجلسه بحرف واحد وإلّا شيخنا الشيخ محمّد طه نجف.

وكان كثير من الناس يغالي في علمه وفضله، لكن الذي سمعته من السيّد علي ابن عمّنا السيّد محمود وكان ممّن يحضر مجلس درسه أنّه ليس بتلك المنزلة من المغالاة، وإن كان في مرتبة سامية من الفضل، وأنّ الناس في حقّه بين الإفراط والتفريط، ولكن من المحقّق أنّه كان يطيل لسانه على العلماء، ويقال: إنّه صنّف حاشية على رسائل الأنصاري سماها الحسام المنتضى على الشيخ مرتضى[1]، وكان يقول للشيخ حسن ابن صاحب الجواهر وهو في مجلس درسه: إنّ أباك ليلة كتب هذا المطلب كان عشاؤه طبيخ الماش ونحو ذلك. ومثل هذا يقع كثيراً من العلماء خصوصاً من ذوي الأفهام الحادّة والأفكار الواسعة»[2].

وقال أيضاً في خاتمة أعيان الشيعة: «كان أيّام إقامتنا في النجف رجل من العلماء له شهرة يسمّى الشيخ هادي الطهراني وقبل حضورنا للنجف كان له درس كبير يحضره فضلاء العرب والعجم وله فضل وحذق ومهارة إلّا أنّه كان يطيل لسانه على العلماء السالفين، وكان يقول للشيخ حسن ابن صاحب الجواهر حينما يذكر بعض أنظاره في

---

١. هذا مع أنّه رحمه الله يذكر الشيخ الأنصاري قدس سره في كتابه الغناء بالتبجيل والتعظيم وقال: «ظهر فيما أفاده شيخنا المرتضى جعل الله ما بقي من عمره الشريف أكثر وأحسن ممّا مضى بالمصطفى والمرتضى صلوات الله عليهما وآلهما، قال مدّ ظلّه...».

٢. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.

الدرس إنّ أباك حينما كتب هذا المطلب كان قد تعشى بطبيخ الماش، فتبخر دماغه وكانت له جرأة على مخالفة الإجماع... فنسب إليه قبل حضورنا أمور كفّره جماعة من علماء عصره لأجلها، الله أعلم بصحّتها، حتّى خيف عليه القتل، وحماه الفقيه الشيخ محمّد حسين الكاظمي، وتفرّق عنه الطلّاب لا لثبوت ذلك عليه، بل خوفاً من الانتقاد حتّى لم يبق عنده في أيّامنا إلّا نحو اثني عشر طالباً من الإيرانيين.

وسألت ابن عمّي السيّد علي ابن السيّد محمود النجف: اثيرت! مسألته أيضاً من جملة عنه، وكان يحضر درسه قبل الذي نسب إليه، فقال لي: ليس هو في الفضيلة كما يبالغ بعض الناس ولا في عدم الفضيلة كما يقول البعض الآخر في العصر الذي كنّا فيه في من! مشاهير العلماء وصارت حديث الناس في النوادي والمجالس بين العلماء والطلّاب، أمّا شيخنا آقا رضا الهمذاني فلم يكن يسمح بذكرها في مجلسه، وكان يقول: التكفير أمر عظيم ولا يثبت عندي بمثل هذه النسب»[1].

وقال صاحب معارف الرجال في ترجمة الشيخ هادي الطهراني: «وصارت حلقة درسه واسعة خصوصاً درسه الأوّل طرف الصبح، ودرس العصر لا يستهان بعدد من يحضر عليه من أهل العلم، فحسده بعض القوم من المهاجرين ونسبوا له أشياء لا تليق بأوطأ رجل فرضاً عن مثله، والحقّ أنّه بريء منها، ثمّ رموه بأنّه يحسّن طريقة «الشيخية»، فخذلوه وأيّده الأستاذ المرجع الأكبر في العراق الشيخ محمّد حسين الكاظمي ونفى عنه تلك التهم، وانتصر له أيضاً الأستاذ الفاضل الملّا محمّد الإيرواني المرجع يومئذٍ في إيران، ومن جملة تأييدات الأساتذة للمترجم له أنّه لما توفّي والده في طهران، ونقل جثمانه إلى النجف لدفنه قدّمه الأساتذة مع جمع من فضلاء العرب وأفراد

١. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٣٥٦.

من الإيرانيين للصلاة على أبيه وائتمّوا به توثيقاً له، فعندئذٍ خمدت أصوات المهرّجين»[1].

نقل لي صديقي الموثّق وابن خالتي المعزّز، الشيخ علي الفاضلي بعض القضايا حول الشيخ هادي الطهراني التي سمعها من سماحة السيّد آية الله العظمى الشبيري الزنجاني ـ دام ظلّه ـ ونحن نذكرها مع الدقّة في النقل:

١ ـ قال السيّد الزنجاني: قال لي الحاج آقا رضا الزنجاني قال: إنّ أبي قال لي: في الأيّام التي هاجرت من طهران إلى العراق لتحصيل العلوم الدينية في مسير الرجوع من كربلاء إلى النجف جاءني شيخ على رأسه عمامة كبيرة وهو راكب على الحمار، فصاحبني في المسير، فسألني: أين تعلمت وأيّ درس تريد أن تحضر في النجف؟ قلت له: حضرت في طهران درس الميرزا الآشتياني، قال: يعزّ عليك أن تجد مثله في النجف، قلت له: هناك يؤكّدونني أن لا أحضر في النجف درس الشيخ هادي الطهراني، ثمّ سألت منه: مَن أنتم؟ قال: أنا مع هذا الهيكل لا أكون بقّالاً، أنا ذلك الشيخ المطرود الشيخ هادي الطهراني؛ قال الحاج آقا رضا الزنجاني: قال أبي: ما حضرت درسه ولكن كلّما أراد السفر كان يقول لي: صاحبني في السفر، فصاحبته وكلما أنا أردت السفر صاحبني فيه.

٢ ـ قال السيّد الزنجاني نقلاً عن الشيخ هادي الجليلي: ورد الميرزا حبيب الله الرشتي على أبي الشيخ عبد الرحيم في سفره إلى إيران، فسأله أبي قضية تكفير الشيخ هادي وقال له: لِمَ كفّرته؟ قال الميرزا: لم أكفّره، بل احتطت.

٣ ـ قال السيّد الزنجاني نقلاً عن السيّد إبراهيم العلوي المقبرئي الخوئي نقلاً عن

---

١. معارف الرجال: ج ٣، ص ٢٢٧.

عمّه السيّد موسى الجامعي أو عن أبي زوجته ـ اللذين كانا كلاهما من تلامذة الشيخ هادي ـ: حينما توفّي الشيخ هادي رحمه الله نقلنا جثمانه إلى الجري ـ وهو المعروف ببحر النجف ـ لنغسّله، وكانت وقت الزوال ويوماً حارّاً، فإذاً رأينا الشيخ إسماعيل القراباغي[1] ـ الأخلاقي الكبير ومن تلامذة الشيخ هادي الطهراني ـ يأتي إلينا، فتعجّبنا، فقال لنا: رأيت في المنام أنّ الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام تريد أن تصعد على المنبر في الحرم الشريف العلوي، فحضرت في الحرم، فقالت عليها السلام على المنبر: قتل أبو ذرٍ مظلوماً، ففهمت أنّه مات أحد الأعلام ولذلك جئت هنا.

٤ ـ قال السيّد الزنجاني بذلك السند المذكور: قال الحاج المقدّس الماكوئي ـ أحد خوانين الماكو والمقدّسين هناك ـ: كنت أتردّد بعد تكفير الشيخ هادي في البقاء على تقليده، فرأيت في النوم أمير المؤمنين عليه السلام راكباً على الفرس وخلفه الشيخ هادي الطهراني وخلفه الشيخ حبيب الله الرشتي، فأردت أن أزور أمير المؤمنين عليه السلام، فإذاً أيقظني مستخدمي، فغضبت ونمت ثانياً فرأيت بقيّة نومي، وفي النوم ذهبت وقبّلت يده الشريفة أو ركاب فرسه، فقال عليه السلام: زر الشيخ هادي، فزرته فقال لي الشيخ هادي: زر الميرزا حبيب الله الرشتي، فزرته، ثمّ استيقظت وزال تردّدي.

بعض من تصدّى لتفسير آية النور

وقد تصدّى كثير من العلماء لتفسير الآية وصنّف حولها رسائل قيمة ونحن نذكر

---

١. قال آقا بزرك الطهراني في ترجمته: عالم جليل وفقيه متورع، كان من المجاهدين المراقبين الأتقياء البررة، قليل المعاشرة... وكان يقيم الجماعة في الحرم والصحن الشريف ويأتمّ به عامة الأتقياء الأبرار الأعاظم لشدّة وثوقهم به، وكان لا يترك الزيارات المخصوصة ماشياً إلى أواخر عمره واشتداد ضعفه، ولا يترك الرواح ماشياً كلّ خميس إلى مسجدي السهلة والكوفة، وكان ممّن يظنّ لقائه للحجّة لقرائن كثيرة. نقباء البشر: ج ١، ص ١٤٩.

بعضها:

١ ـ تفسير آية النور للعلّامة المجلسي فارسي[١].

٢ ـ تفسير آية النور لصدر المتألّهين الشيرازي طبع بطهران في سنة ١٣١٣ ق و١٣٦٢ ق في ضمن مجموعة تفاسيره[٢].

٣ ـ تفسير آية النور للحاج حسين العلوي السبزواري[٣].

٤ ـ مشكاة الأنوار للإمام محمّد الغزالي طبع سنة ١٣٦٣ ش[٤].

٥ ـ رسالة الأنوار في تفسير آية النور لشرف الدين محمّد النيمدهي طبع سنة ١٣٦١ و١٣٧٥ ق[٥].

٦ ـ تفسير آية النور للمولى محمّد صادق الأردستاني المدرّس بإصفهان توفي ١١٣٤ق.

قال تلميذه الشيخ علي الحزين في شجرة الطور: إنّه نفيس وجيز قد بلغ فيه مبلغاً لا يبلغ إليه البالغون[٦].

٧ ـ شجرة الطور في تفسير آية النور للشيخ علي الحزين المذكور[٧].

٨ ـ الرق المنثور في تفسير آية النور ولوامع الظهور للسيّد حسين بن مرتضى

---

١. الذريعة: ج ٤، ص ٣٣٣.

٢. الذريعة: ج ٤، ص ٣٣٤.

٣. الذريعة: ج ٤، ص ٣٣٤.

٤. دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهشی: ج ١، ص ١٠٩؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٢٣، ص ٢٢٤.

٥. دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهشی: ج ١، ص ١٠٩.

٦. الذريعة: ج ٤، ص ٣٣٤.

٧. الذريعة: ج ٤، ص ٣٣٤.

اليزدي[١].

٩ ـ تفسير آية النور للسيّد محمّد باقر بن مرتضى اليزدي الحائري (المتوفي ١٢٩٨)[٢].

١٠ ـ آية النور (نوريّه) فارسى لنور علي شاه الإصفهاني[٣].

١١ ـ تفسير آية النور لبعض الأصحاب نسخة منه بخطّ محمّد شريف بن أبي الرضا الديلماني فرغ من الكتابة في ١١٠٠ ق[٤].

١٢ ـ قبسات الطور في تفسير آية النور مؤلّفه أيضاً مجهول، طبع في المجلّد الأوّل من تراث الشيعة القرآني.

نبذة حول الرسالة

وهذه الرسالة صنّفها في تفسير آية النور: ﴿الله نور السماوات والأرض...﴾ ثمّ الآيتين اللتين بعدها: ﴿في بيوت أذن الله أن ترفع...﴾ و﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع...﴾ وهي رسالة قيّمة تدلّ على غزارة علمه، ووفور فضله، وتوسّعه في الفنون وتبحّره في اللغة والأدب وتسلّطه على الأبحاث الفلسفيّة وتعمّقه في فهم الروايات، ولو لم يكن له إلّا هذه الرسالة لكفى في فضله وغزارة علمه.

. وهو يبحث فيها عن مسائل أربعة:

١ ـ عن ترجمتها بحسب القواعد الأدبية وبيان بعض معاني مفرداتها.

---

١. الذريعة: ج ٤، ص ٣٣٤.

٢. الذريعة: ج ٤، ص ٣٣٣.

٣. كتابنامۀ بزرگ قرآن كريم: ج ١، ص ٨٢.

٤. الذريعة: ج ٤، ص ٣٣٣.

٢ ـ عن تحقيق معنى المشبّه والمشبّه به في الآية وبيان المراد منهما.

٣ ـ عن الأخبار الواردة في تفسيرها ويتعرّض لرفع الاختلافات عنها.

٤ ـ عن بعض الآراء للفخر الرازي ولصاحب مجمع البيان حول هذه الآية ونقدها بأحسن وجه.

ويذكر خلال هذه الرسالة بعض المباحث الفلسفيّة التي حول هذه الآية.

طبع هذه الرسالة على الحجر في تبريز بأمر آية الله السيّد علي الموسوي البهبهاني ﷺ وطبع على الحجر أيضاً في طهران سنة ١٣٧١ ق وترجمها بالفارسية الشيخ حسن المصطفوي ﷺ وسمّاها: «أشعة نور».

اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة على النسختين: ١ ـ النسخة الحجرية التي ذكرناها آنفاً وجعلنا رمزها «ب». ٢ ـ نسخة مكتبة آية الله المرعشي النجفي ﷺ برقم ١١١٤٨ التي كتبها محمّد علي الشريف الإصفهاني سنة ١٣١٥ في حياة المصنّف. وقال في آخرها بالفارسيّة: «و بعد مخفى نماند كه بحمد الله والمنّة نسخهٔ تمامى بدست آمده و اين نسخه را تمام نموده و ثانياً مقابله شد، اميد است كه انشاء الله اصحّ و اتمّ نسخ بوده باشد، الباقى ادام الله بقائك في خير وعافية والسلام، يكشنبه ٤ ذيقعده ١٣١٥»، رمزنا لهذه النسخة بـ«ألف» وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

تفسير آية النور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم.

قوله عزّ من قائل: ﴿الله نور السموات والأرض﴾.

النور ماهيته إجمالاً كإنّيّته في الظهور، وإن كان[1] ذاته على التفصيل مجهولاً[2]، ومن المعلوم أنّه كسائر الحقائق من أقسام الممكنات وهو جلّ ذكره منزّه عنه، فالمعنى أنّه ـ جلّ ذكره ـ يهتدى به وينجلي بإرشاده ظلمات الجهل، ولو بوسائط، كما أنّ النور كذلك وهذا شأنه.

فمعنى الكلام أنّه ـ جلّ ذكره ـ بهذه المثابة، ولا تجوّز في الإسناد ولا في الكلمة، فإنّ الإضافة تفيد المنزلة، والطرفان مذكوران، فكأنّه تعالى قال: إنّه جلّ وعلا من العالم بمنزلة النور لسائر الأجسام، وهذا كقولك: «زيد يد عمرو»، فإنّ الإضافة تفيد المنزلة وكلّ من الألفاظ مستعمل في معناه، فكأنّك قلت: «إنّ زيداً من عمرو بمنزلة

---

١. «ب»: كانت.

٢. «ب»: مجهولة.

اليد من الإنسان»، فعدم التجوّز في هذا الكلام واضح، وقيام الإضافة مقام لفظ المنزلة لا يغيّر حال الألفاظ. فقوله ﷺ: «عليّ منّي بمنزلة هارون من موسى»[١] لا تجوّز فيه، كما في التشبيه، فإذا أبدلته وقلت: «عليّ هاروني» فلا فرق إلّا بالإسمية والحرفية، فإنّ الإضافة تفيد المعنى الحرفي، فما كان مدلولاً للفظ المنزلة صار مدلولاً للإضافة.

ومن هذا الباب [استعمال] ماء الوجه للعزّ[٢]، بل وماء العنب للعصير.

هذا حال المضاف والإضافة وأمّا المضاف إليه، فهو العالم والسماء والأرض شاع التعبير بهما عنه، كما أنّ المشرق والمغرب شاع التعبير بهما عن جميع الأرض، فالسماء عبارة عن أهل العالم العلوي، والأرض عن أهل العالم السفلي، فهو من قبيل: ﴿واسأل القرية﴾[٣]، والعير في قوله تعالى: ﴿أيّتها العير﴾[٤] وهذا استعمال شائع، فيقال: «سلطان الصين ووالي العراق وقاضي بغداد» وإن لم يكن سكنى هؤلاء في تلك الأماكن، فليست[٥] الإضافة باعتبار ربط بين الشخص وبين المكان، بل إنّما هي باعتبار ما بينه وبين أهل[٦] تلك البقاع، وهذا ليس من باب المجاز في الكلمة، ولا من قيام مذكور مقام محذوف.

---

١. الكافي: ج ٨، ص ١٠٧؛ الأمالي، الشيخ الصدوق: ص ١٠٠، ١٥٦، ٢٣٨، ٤٠٢، ٤٩١؛ التوحيد: ص ٣١١؛ الخصال: ص ٢١١، ٣١١، ٣٧٤، ٥٧٢؛ عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ١٣، ٢٨، ١٦٤، ٢٠٩؛ تحف العقول: ص ٤٥٩ وله أسانيد كثيرة في كتب السنّة والشيعة وهو من الأحاديث المتواترة الثابتة.

٢. «الف»: للمعز.

٣. يوسف: ٨٢.

٤. يوسف: ٧٠.

٥. «ب»: فليس.

٦. «الف»: - أهل.

وتوهّم أنّه من باب مجاز الحذف فاسد، بل التحقيق أنّ التجوّز في الإسناد، وأنّ قولهم: «رعينا الغيث، وسال الوادي، وجرى الميزاب» أيضاً من هذا الباب، فحيث يقطع النظر عن أشخاص القرية واقتصر[١] النظر إلى ساكنيها[٢] كائناً من كان، فكأنّ المسؤول الجامع، فإنّ النظر إليه وإن كان السؤال عن الأشخاص.

وكذا الحال في العير، فإنّ هذا الكلام إنّما يصحّ في مقام لا نظر إلّا إلى العير، فإنّ الأشخاص الذين رموهم بالسرقة عنوا أنّهم[٣] مرتبطون بالعير ولا معرّف لهم سواه، فكأنّ السارق هو العير؛ وكذا في الرعي إذا كان النظر إلى ما أنبته الغيث، من غير نظر إلى خصوصية حشيش، فكأنّه رعى الغيث، وفي الميزاب[٤] والوادي أيضاً ليس المقصود إلّا استكشاف حال المحلّين، فكأنّ المحلّ هو الذي يجري ويسيل، ولا يصحّ إلّا في ما ينزل المطر منزلة العدم لنكتة، ويقتصر على نفس الميزاب والوادي.

والحاصل أنّ إسناد ما[٥] للحال إلى المحلّ إنّما يصحّ في هذا المقام، وقد يستعمل المحلّ ويراد منه ما حلّ فيه على سبيل التجوّز في الكلمة، فلا فرق حينئذٍ بين الموارد بخلاف الأوّل، فإنّه يختلف باختلاف الأحكام والمقامات، وذلك كما شاع في ألسنة العرب في هذه الأعصار من التعبير عن أهالي بلدة باسمها، فيجمع في مقام إرادة الجمع، فيقال: «عوامل» لأهل جبل عامل و«مشاهدة» لأهل المشهد الذي غلب في[٦] لسانهم على النجف و«كواظم» لأهل ما يسمّوه بالكاظم وهو البلد باعتبار كونه

---

١. «الف»: + في.
٢. «الف»: ساكنها.
٣. «الف»: عنونهم.
٤. «الف»: الميزان.
٥. «ب»: اسنادنا.
٦. «ب»: على.

مشهداً له عليه السلام وهكذا، والسرّ فيه أيضاً قصر النظر في الشخص على هذه الحيثية، فكأنّه ليس إلّا هذا المكان.

وحيث خفي ما حقّقنا على كثير ممّن صنّف في البيان وقعوا في تشويش عظيم، وصدر منهم ما يظهر فساده بالتأمّل فيما نبّهناك عليه.

ومن هذا الباب نسبة المجيء إلى الربّ في قوله تعالى: ﴿وجاء ربّك﴾[١] فإنّ ظهور آثاره وشمول رحمته ونزول عذابه ونفوذ حكمه بمنزلة مجيئه، والمعنى أنّه يبلغ الأمر يوم القيامة مبلغاً لو كان مستنداً إلى غيره من ذوي الأجساد[٢] لم ينفك عن مجيء من استند إليه.

والحاصل أنّ السماء عبارة عن أهله[٣] والأرض[٤] عن أهلها، والعدول عن مثل لفظ العالم مع اختصاره للتنصيص على عموم الحكم للجهتين، وحيث لم يكن للمتكلّم غرض سواه، فعليه أن يفرد اللفظين، فيقول: خالق السماء والأرض، وأمّا إذا كان له نظر إلى الأفراد، فلا يجوز الإفراد، بل يجب الجمع، كما في قولك: «لا تتزوّج الثيبات، بل الأبكار» أو «سل العلماء» أو «اهد[٥] المال للفقراء» فإنّ الحكم مستوعب لجميع الأفراد، والغرض التسوية بينها بالتنصيص، وإن كان يستفاد من السريان في صورة الإفراد أيضاً، وكون الشمول على البدل لا ينافي العموم، بل هو أيضاً نحو منه.

وليس هذا من الانسلاخ كما توهّموه، بل هو بمنزلة قولك: «هذه الثلاثة اختر

---

١. الفجر: ٢٢.

٢. «الف»: الأجسام.

٣. «ب»: أهلها.

٤. «الف»: + عبارة.

٥. «ب»: هذا.

واحدة منها» فقولك: «تزوّج الأبكار» معناه أنّ الأبكار لك أن تأخذ منها من غير فرق بين الواحد[١] والأكثر.

وبهذا البيان يندفع التناقض في الاستثناء، فظهر أنّه حيث يختلف حال الجهتين، في كون النظر في إحداهما إلى نفس الجهة وفي الأخرى إلى الخصوصيات، فلابدّ من الفرق بالجمع والإفراد، كما في المقام، فإنّ هداية أهل السماء بالوحي والإلهام، فإنّه تعالى نورهم على وجه التفصيل، فإنّه لا فاعل لهدايتهم غيره عزّ وجلّ، وأمّا أهل الأرض فهدايتهم بواسطة الأنبياء وخلفائهم، فلهم نور[٢] غير الله تعالى، وإن كان منتهى الأمر إليه (تعالى، فإنّ الفاعل له مراتب، فالأمر نحو)[٣] من التسبّب، والمباشرة نحو آخر، ويختلف المباشر والسبب[٤] بالشدّة والضعف، فقد يتمحّض مباشر[٥] في الآلية فالسبب أقوى، وإن صحّ الاستناد إلى الآلة كالسمّ ومن يرسله أو يسقيه، وكذا حفر البئر والإلقاء فيه.

والحاصل أنّ الرسول من حيث المغايرة الذاتية مستقلّ في الفاعلية، وليس فعله مستند إلى الله تعالى، نعم من حيث الخلافة فعله مستند إليه عزّ وجلّ، بل النائب عين المنوب عنه تنزيلاً، والاتّحاد التنزيلي عبارة عن عدم التميّز في المنزلة التي هي الجامعة، وهو المصحّح للتجوّز في المجازات، ففي مرحلة الشجاعة لا تميّز بين المفترس والإنسان، فحيث يقتصر في النظر إلى الحيثية ولا يرى من المفترس إلّا الشجاعة،

---

١. «الف»: واحدة.

٢. «الف»: + هو.

٣. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٤. «الف»: المباشرة والتسبب.

٥. «الف»: المباشرة.

فالإنسان الشجاع عينه، فكذا حيث لا يرى في الحاتم إلّا الجود وفي سلمان إلّا التقى، فمن اتّصف بهذه الصفة ودخل في هذا العنوان، فهو ذلك الشخص الذي تمحّض في الحيثيّة المخصوصة، لاضمحلال سائر جهاته فيها في الملاحظة، فهذه منزلة لا فرق بين ما فيها من الأشخاص، غاية الأمر أنّ لها أصلاً وتابعاً في لحاظ آخر.

وعلى هذا المعنى يترتّب آثار كثيرة وأمور عجيبة، فالخطّ يتّحد مع اللفظ واللفظ مع المعنى، بل الجلد والغلاف مع اللفظ بوسائط، وكلّ ما كان أقرب كانت[1] الآثار أزيد ممّا لم يكن كذلك، فحيث يقطع النظر عن الخصوصيات ولوحظ الإمكان والوجوب، فلا فاعل إلّا الله تعالى، ولا منفعل إلّا الممكن.

هذا في مرتبة الجمع والإجمال وأمّا في مرتبة[2] التفصيل، فلا ربط بين الأسباب، بل إنّما هي أمور متباينة متغايرة، ولكلّ واحد[3] مرتبة يختصّ بها[4]، فأهل الأرض وإن استندت هدايتهم أيضاً إلى الله تعالى إلّا أنّه على وجه الإجمال، بمعنى أنّه منتهى الأمر، وأمّا في مرحلة التفصيل، فلغير خلفائه هداة أخر.

وإلى هذا المعنى أشار تعالى بالتفصيل بين السماء والأرض، فجمع الأوّل وأفرد الثاني، والمعنى أنّه عزّ وجلّ نور أهل السماء على التفصيل، فكلّ شخص من أهل العالم العلوي يهتدي بالله تعالى، وأمّا أهل الأرض فهدايتهم وإن استندت إليه تعالى، إلّا أنّ لهم هداة سوى الله عزّ وجلّ في مرحلة التفصيل وملاحظة الخصوصيات.

فالحاصل أنّ الله تعالى نور لأهل السماء تفصيلاً ولأهل الأرض جملة، وحيث أنّ

---

١. «الف»: اكتسب.

٢. «الف»: مرحلة.

٣. «الف»: أحد.

٤. «ب»: ليختصّ بها.

الهداية المستندة[١] إليه تعالى جملة، فلابدّ من استنادها إلى غيره تفصيلاً بحيث لا ينافي الجملة، وهذا لا يكون إلّا بكون المباشر منصوباً من قبله، ليصحّ كون الله تعالى منتهى سلسلة الهداة، فدلّت الآية على أنّ لله تعالى نوراً في الأرض وخليفة وعَلَماً يهتدي به الناس، فالله تعالى نور العالم والخليفة نور الله تعالى في الأرضين.

فتحصّل ممّا ذكرنا أمور[٢]:

الأوّل: أنّ المراد بالنّور الهادي. والثاني: أنّ المراد بالسماء والأرض أهلهما. والثالث: أنّه تعالى أراد من الجمع والإفراد الدلالة على أنّ له في الأرض خليفة، فهذا المعنى مدلول للكلام، بل هو الأصل فيه، وما تقدّم عليه توطئة له.

ومن المعلوم أنّه التفسير بالرأي قال الله تعالى فيه: «ما آمن بي من[٣] فسّر كلامي برأيه»[٤]. وقال رسول الله ﷺ: **«من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»**[٥] والأخبار عن أهل العصمة عليهم السلام في هذا المعنى فوق حدّ التواتر[٦]، والحاصل أنّ القرآن لا يعرفه إلّا من خوطب به[٧]، فما حكمنا به من إرادة هذه المعاني ليس من التفسير بالرأي، بل يدلّ عليه نفس الكلام، ويوافق بيان أهل البيت عليهم السلام.

---

١. «الف»: المستند.
٢. «ب»: أموراً.
٣. «ب»: ما آمن أنّه من.
٤. الأمالي، الشيخ الصدوق: ص ٥٥؛ التوحيد: ص ٦٨؛ عيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ١٠٧؛ الاحتجاج: ج ٢، ص ١٩٢.
٥. تفسير الرازي: ج ٧، ص ١٩١؛ تفسير السمرقندي: ص ٣٦؛ التفسير الصافي: ج ١، ص ٣٢؛ سنن الترمذي: ج ٤، ص ٢٦٨ وفيه: «ومن قال في القرآن...»؛ الجامع الصغير: ج ١، ص ٢٤ وفيه أيضاً: «ومن قال في القرآن...».
٦. «الف»: الإحصاء.
٧. الكافي: ج ٨، ص ٣١٢.

أمّا الأوّل فكونه مدلولاً للفظ قد ظهر ممّا مرّ.

وأمّا الروايات الدالّة على أنّه المراد، فمنها ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن سهل بن زياد عن يعقوب بن يزيد عن العباس بن هلال قال: سألت الرضا عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿الله نور السمٰوات والأرض﴾ فقال: «هاد لأهل السماء وهاد لأهل الأرض».

وفي رواية البرقي: «هدى من في السماء وهدى من في الأرض»[1].

روى ابن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن عليّ بن العباس عن عليّ بن حمّاد عن عمر[و][2] بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وضع العلم الذي كان عنده عند الوصي، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿الله نور السمٰوات والأرض مثل نوره﴾ يقول: أنا هادي السماوات والأرض»[3] الرواية.

وروى ابن بابويه قال: حدّثنا إبراهيم بن هارون الهيتي بمدينة السلام قال: حدّثني محمّد بن أحمد بن أبي الثلج قال: حدّثنا الحسين بن أيّوب، عن محمّد بن غالب، عن عليّ بن الحسين عن الحسن بن أيّوب[4] عن الحسين بن سليمان[5] عن محمّد بن هارون الذهبي[6] عن فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الله نور السماوات والأرض؟ قال: «كذلك الله عزّ وجلّ» قال: قلت: مثل نوره؟ قال: «محمّد صلى الله عليه وآله»[7]

---

١. الكافي: ج ١، ص ١١٥.

٢. في «الف، ب»: «عمر» وما أثبتناه من المصدر.

٣. الكافي: ج ٨، ص ٣٨٠.

٤. في النسختين: عن أيّوب الذهبي وما أثبتناه من المصدر.

٥. في النسختين: سلمان وما أثبتناه من المصدر.

٦. في النسختين: هارون الذهلي وما أثبتناه من المصدر.

٧. التوحيد: ص ١٥٧.

الرواية.

فدلّت على أنّ الفقرة الأولى معناها واضح، والمراد هو الذي يستفاد منها حيث خصّها بعدم التفسير، وقوله عليه السلام: «كذلك الله عزّ وجلّ» صريح في وضوح معنى هذه الفقرة، بل أصرح عبارة في هذا المعنى، وفيه الكفاية. وظهر الأمر الثاني أيضاً من قول الرضا عليه السلام.

وأمّا أنّه معنى الكلام مع قطع النظر عن الروايات، فلأنّ الهداية معناها التفسيري لا يلائم إلّا [لـ]ذوي العقول.

وأمّا تسبيح كلّ شيء بحمده، فهو ممّا لا يفقهه أهل هذا العالم كما هو صريح القرآن، ومن هذا الباب قوله تعالى في سورة فصّلت: ﴿ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾[1] وقوله تعالى: ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السمٰوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها﴾[2] فشمول الهداية لجميع الأشياء في عالم آخر لا ينافي اختصاص ذوي العقول بها بحسب التفسير، والكلام في التفسير لا في البطون، مع أنّ الإنسان أولى بالذكر من الأرض، فلا وجه لتخصيص السماء والأرض بإضافة النور إليهما لو كان المراد المعنى الأعم.

وأمّا الثالث فالدليل عليه قوله عزّ وجلّ بعده ﴿مثل نوره﴾ فإنّه لا يرتبط بما قبله إلّا على ما ذكرنا، فإنّ النور المذكور صريحاً هو الله، ولم يتقدّم ذكر نور الله بوجه من الوجوه، والمثل ليس لله تعالى، بل لنوره لا لنور هو الله، ولا يصلح هذه الإضافة لأن تكون بيانية كما لا يخفى على من له خبرة بالأدب والاطّلاع على استعمالات العرب.

والحاصل أنّه عزّ من قائل حكم بأنّ الله نور، فلو لم يذكر سوى ذلك من أنّ له

---

١. فصلت: ١١.

٢. الأحزاب: ٧٢.

نوراً اقتطع الكلام وصار قوله: ﴿مثل نوره﴾ آية مستقلة وكلاماً أجنبياً عن قوله: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ فالارتباط يتوقّف على دلالة الكلام السابق على أنّ له نوراً حتّى يكون ضرب المثل له مرتبطاً به، مع أنّ صريح بعض الروايات أنّ المثل ليس لله تعالى، واستدلّ الإمام عليه السلام عليه بقوله تعالى: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾[1].

ويدلّ عليه ما عن الصحابة والتابعين من التفاسير، بل بعض القراءات كقراءة أُبَي، فإنّها لا تلائم إلّا ما ذكرنا، فعن أُبي أنّه كان يقرأ: ﴿مثل نور من آمن به﴾[2] وعن ابن عبّاس: «مثل نوره في قلب المؤمن»[3]. وعن مقاتل بن سليمان أنّه قال: (مثل نوره أي)[4] مثل نور الايمان في قلب محمّد صلى الله عليه وآله[5].

وقال جماعة من أهل السنّة: إنّ المراد من المشبّه الرسول، لأنّه المرشد ولأنّه تعالى قال في وصفه: ﴿وسراجاً منيراً﴾[6] وبه قال عطاء[7].

وأمّا ما عن أُبيّ من إرجاع الضمير إلى المؤمن كما حكي عنه صريحاً، فلا يلائم إلّا ما حقّقنا، حيث أنّ الضمير في الآية راجع إلى الله قطعاً ولا معنى لرجوعه إلى غيره، لعدم سبق ذكره، لكن حيث كان ما دلّ عليه قوله تعالى والأرض نور المؤمن ونور من آمن بالله، لأنّ أهل الأرض يهتدون به، فهو نورهم صحّ تفسيره بنور المؤمن وإن كان الضمير راجعاً إلى الله، فإنّ لهذا النور إضافتين: الأولى أهل الأرض على التفصيل

---

١. النحل: ٧٤.
٢. تفسير الثعلبي: ج ٧، ص ١٠١؛ تفسير البغوي: ج ٣، ص ٣٤٥..
٣. تفسير الرازي: ج ٢٣، ص ٢٣٣.
٤. ما بين الهلالين ليس في «ب».
٥. تفسير الرازي: ج ٢٣، ص ٢٣٥.
٦. الأحزاب: ٤٦.
٧. تفسير الرازي: ج ٢٣، ص ٢٣٣.

كما أنّ له تعالى إلى أهل السماء كذلك وإلى أهل الأرض على الإجمال، والثانية[١] إلى الله تعالى من حيث أنّه من قِبَله، والمدلول الأوّل للكلام القسم الأوّل، فهو مضاف إلى الله وإلى المؤمن، وليس مراد أُبي أنّ الضمير راجع إلى المؤمن.

وأمّا الإيمان، فلا ذكر له في السابق، ولم يعبّر عنه بالنور، وإنّما النور عبارة عن الله فيما تقدّم وإن صحّ التعبير به عن الإيمان، وتخصيص المؤمن وما فيه من نور الإيمان أيضاً لا يتمّ إلّا على أنّ في الأرض خاصّة لله نوراً هو السبب للإيمان، فهو من أشعة ذلك النور الذي هو في الأرض.

وأمّا على مذهب من فسّره بالرسول، فالأمر واضح.

والحاصل أنّ التفسير لا يخلو عن أحد الأمور الذي تقدّم وشيء منها لا يتمّ إلّا على ما ذكرنا، بل تفسير فقرات المثل بما فسّر ممّا سيأتي إن شاء الله لا يتمّ إلّا على ما ذكرنا، كتفسير المشكاة بصدر محمّد ﷺ، فإنّ المثل وفقراته لا ينطبق[٢] على جميع المذاهب إلّا على ما حقّقنا.

وبالجملة فلا إشكال في أنّ المثل ليس له سبحانه، فهذا النور الذي ضرب له المثل غير النور المحمول عليه سبحانه وتعالى، ولو لم يكن الكلام دالّاً عليه لم يرتبط بعضه ببعض.

وفي تفسير النيشابوري: رأيت في كتب الشيعة عن عليّ عليه السلام مرفوعاً: «للقمر وجهان، يضيء بهما أهل السماوات[٣] والأرضين وعلى الوجهين مكتوب، أتدرون ما كتابته؟ فقالوا[٤]: الله ورسوله أعلم، فقال: على وجه السماوات: الله نور السماوات

---

١. «ب»: الثاني.

٢. «الف»: لا يتمّ ولا ينطبق.

٣. «الف»: السماء.

٤. «ب»: فقال.

والأرض، وعلى وجه الأرض: محمّد وعليّ نور الأرضين»[١].

وبما حقّقنا ظهر فساد ما يتوهّم من الأخبار الواردة في هذا المقام، من أنّ مفادها كون الأئمّة عليهم السلام مثل الله تعالى، فإنّ المثل لهم لا أنّهم المثل.

قال جدّي العلّامة المجلسي ـ نوّر الله ضريحه ـ في شرح الجامعة: «المَثَل محرّكة الحجّة والحديث والصفة، والجمع المُثُل بضمّتين، ويمكن قراءته بهما، فالأئمّة حجج الله [تعالى وأعلاهم][٢] والمتّصفون بصفات الله، فهم صفته وصفاته على المبالغة أو مثّل الله بهم في قوله تعالى: ﴿الله نور السمٰوات والأرض مثل نوره كمشكوة﴾ كما روي في الأخبار الكثيرة، بل ادّعى بعض أصحابنا الإجماع أيضاً أنّها نزلت فيهم[٣] انتهى.

وهذا من غرائب الكلام، فإنّ النزول فيهم لا يقتضي أن يكون المثل بهم، بل صريح الأخبار أنّه هم، فتفطّن.

قوله عزّ من قائل ﴿مثل نوره كمشكاة﴾

[فهذا] أيضاً مشتمل على مضاف ومضاف إليه وإضافة، والأخيران تبيّن وظهر أمرهما ممّا مرّ إجمالاً، وأمّا الأوّل وهو المثل المضروب لما نصبه علَماً في الأرض[٤] عجيبة لا يقدر أن يضمنه إيّاها غيره تعالى، كما يدلّ عليه قوله عزّ من قائل: ﴿والله بكلّ شيء عليم﴾.

---

١. تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، المطبوع بهامش جامع البيان للطبري: المجلّد التاسع، جزء ١٩، ص ٩٧ و٩٨.

٢. ما بين المعقوفين من المصدر.

٣. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، للمجلسي الأوّل: ج ٥، كتاب الحج، ص ٤٦٢.

٤. «الف»: + لإبراز.

ولا بدّ أولاً من تفسيره وشرحه، فإنّ معناه قد خفي على الفحول، فنقول: إنّه وإن اختلف معنى هذه المـادّة بحسب اختلاف المشتقات غـاية الاخـتلاف إلّا أنّ المـعنى الأصلي شيء واحد.

فالتمثل بالشعر مثلاً عبارة عن إنشاده في مقام يناسبه.

والتمثل بين يدي الشخص عبارة عن القيام بين يديه.

والتمثيل يقال لذكر المثال، ويطلق على قطع بعض الأعضاء.

والأمثل بمعنى الأنسب.

ويقال «ضرب المثل» لذكر الدليل، كما في قوله تـعالى: ﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم﴾[١] فإنّه دليل للزنديق على استحالة المعاد، وقد أبطله الله تعالى بمثل آخر وهو قوله تعالى: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة﴾[٢] ومنه قوله تعالى: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس﴾[٣] وقوله تـعالى: ﴿يا أيّها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إنّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾[٤].

وقد يطلق المَثل ـ بالتحريك ـ على حكاية مناسبة كما في قوله تعالى: ﴿واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية﴾[٥] الآية.

ويطلق على أمر مناسب كما في المقام، ومنه قـوله تـعالى: ﴿مثل الجنّة التي وعد المتّقون﴾[٦].

---

١. يس: ٧٨.
٢. يس: ٧٩.
٣. الحشر: ٢١.
٤. الحج: ٧٣.
٥. يس: ١٣.
٦. الرعد: ٣٥؛ محمّد صلى الله عليه وآله: ١٥.

والمعنى الجامع الأمر المناسب للشيء غاية المناسبة اللازم له أو[١] اللائق به غاية اللياقة، وهذا في ضرب المثل واضح.

والتمثل بالأشعار عبارة عن ذكر ما يناسب كما عرفت.

والتمثل بالشخص عبارة عن إحداث شكل جديد له بعد أن كان له ما ينطبق عليه ويليق به، فغيّر مثله بالتحريك وجعل ما أحدث فيه مثلاً جديداً، وهذا الشخص أصل في هذا المثل ومن صار شبيهاً[٢] به فهو مماثل له، وقوله تعالى: ﴿فتمثّل لها بشراً سوياً﴾[٣] معناه أنّ الروح اتّخذ مثل البشرية لمريم، فظهر لها بهذه الهيئة المناسبة للبشر.

وكون مِثْل بالسكون كلمة تسوية باعتبار الاشتمال على الجهة اللائقة بالشيء، فأفاد التشبيه والتسوية[٤] في ذلك الجامع.

والفراش مثال لأنّه ينبسط بالأرض ف[يـ]تبيّن ما به من الشكل كما أنّ الماثلة وهي منارة المسرجة يظهر شكله ويتبيّن غاية التبيّن بالاستقامة والظهور لكلّ أحد، فالجامع موجود في الضدّين، والمثال المعروف الذي[٥] ظهر فيه الجامع[٦] يريدون توضيحه.

والتمثيل بالكتابة وغيرها[٧] لإظهار الشيء كونه من هذا الباب واضح.

---

١. «الف»: - أو.
٢. «الف»: تشبيهاً.
٣. مريم: ١٧.
٤. «ب»: - والتسوية.
٥. «ب»: - الذي.
٦. «ب»: + الذي.
٧. «الف»: غيرهما.

والتمثال للصورة حيث أنّها ممحّضة لإظهار المثل بالتحريك، والانتصاب قائماً [و]تمثل بين يدي الشخص أي صيرورة شخص لشخص آخر بحيث يتبيّن فيه ما هو عليه من الهيئة.

والرسوم الماثل في قوله:

[تحمّل منها أهلها وخلت لها رسوم] ومنها مستبين وماثل

فإنّ المستبين الأطلال، فكان الرسوم لاختصاصها بهيئة جديدة صارت ممحّضة لها باعتبار عدم تغيّرها غالباً والتنكيل ظهر حاله.

والمَثُلة ـ بفتح الميم وضمّ الثاء ـ العقوبة، ومرجعها إلى إحداث ما يناسب فعله فيه.

والأمثال بمعنى القتل قوداً من هذا الباب، ومنه ما يقال للحاكم: من أمثلني وأقصني وأقدني، وقولهم: فلان أمثل بني فلان، وهؤلاء أماثل القوم، مرجعه إلى الحكم بانطباق العنوان اللائق بالقوم على شخص أو أشخاص.

ويقال: مثل الرجل إذا ظهر فيه ما يليق به من الفضل وغيره.

وتماثل من علّته أي أقبل إلى ظهور ما كان يليق به من الصحّة.

والامتثال بمعنى الاحتذاء [و]أمره واضح.

فظهر أنّ المعنى واحد ينطبق على جميع الموارد.

ومعنى قول عليّ عليه السلام ـ وقد سئل عن العالم العلوي ـ فقال: «**صور عارية عن المواد خالية[1] عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقت، وطالعها فتلألأت، فألقى في هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة، إن زكّاها بالعلم والعمل[2]، فقد**

---

١. «الف»: عالية. ومثله في المناقب والغرر، ومثل المثبت في عيون الحكم نقلاً عن غرر الحكم.

٢. لم يذكر كلمة العمل في المصادر.

شابهت أوائل جواهر عللها[١]، فإذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد، فقد شارك فيها السبع الشداد»[٢].

وقوله عليه السلام في حديث كميل: «مات[٣] خزّان الأموال [وهم أحياء][٤] والعلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة»[٥].

وظهر ممّا مرّ أنّ قولهم: «مثلك لا يفعل كذا» معناه أنّ الذي انطبق عليه ما يليق بك من العنوان لا يفعل ما فعلت، ومرجعه إلى نفي المثليّة عن الشخص، فكأنّه قال: إنّك ما فعلت[٦]، للمنافاة التامّة بين ذلك العنوان وهذا الفعل، وقد يبلغ ذلك العنوان المعبّر عنه بالمثل بفتح العين مثابة من الملائمة ينزّل انتفائه عن الشخص إيّاه منزلة العدم، قال الله تعالى في حقّ ابن نوح عليه السلام: ﴿ليس من أهلك إنّه عمل غير صالح﴾[٧] ومنه قوله عزّ من قائل: ﴿وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته﴾[٨].

فقوله: «مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب» معناه أنّ من ينطبق عليه العنوان اللائق بالإمارة يحسن إلى الرعيّة ويدفع الظلم عن المظلومين، لأنّ منصبه كونه كهفاً وملاذاً للرعيّة، والظالم ومن لا يعفو[٩] عن الناس ولا يسامحهم ليس أميراً

---

١. في المصادر: جوهر أوائل عللها.
٢. مناقب آل أبي طالب: ج ٢، ص ٦٠؛ غرر الحكم ٤، ٢١٨: ١١٤٧.
٣. في النهج: هلك.
٤. ما بين المعقوفين من النهج.
٥. نهج البلاغة، الحكم: ١٤٨.
٦. «الف»: مثلت.
٧. هود: ٤٦.
٨. المائدة: ٦٧.
٩. «الف»: لا يعفوا.

وإن اتصف بالإمارة فإنّ هذه الإمارة كالعدم[١].

ومنه يظهر معنى قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[٢] فإنّ المثل من ينطبق عليه ما يناسب وجوب الوجود، فنفي التشبيه عن واجب الوجود من حيث هو هو من غير خصوصية للشخص، فالشبه لو كان لشيء فهو ليس على ما ينبغي للواجب أن يكون عليه.

وفيه بيان لسرّ[٣] استحالة الشبيه[٤] له تعالى، فإنّه تعالى وإن كان عين الوجود وليس له ماهية ووجود يتركّب منهما، كما هو الحال في الممكنات[٥]، من حيث هو زوج تركيبي، إلّا أنّ للوجود أيضاً بحسب الاعتبار مفهوماً ومصداقاً وإن لم يكن من قبيل فرديّة الفرد للماهيّات، فإنّ الوجود يجعل الفرد فرداً، فكيف يكون له طبيعة وفرد، فما للواجب يستحيل استناده إلى غير حيثيّة الوجود، لأنّه صرف الوجود ومحضه.

وبالجملة فلا إشكال في صحّة ما يقال من أنّ واجب الوجود كليّ منحصر في الفرد على وجه، وهذا المقدار يكفي في اختلاف الأحكام، وحيث أنّ الفرد قد يحكم عليه بحكم باعتبار خصوصياته، وقد يحكم عليه باعتبار الجامع، والمقصود بيان أنّ استحالة وجود الشبيه[٦] مستندة إلى وجوب الوجود، فما كان له شبيه[٧] ليس واجباً

---

١. «الف»: بمنزلة العدم.

٢. الشورى: ١١.

٣. «الف»: سرّ لـ .

٤. «الف»: الشبه.

٥. «ب»: + فإنّ الممكن.

٦. «الف»: الشبه.

٧. «ب»: شبه.

إلّا أنّ للمصداق المعيّن الذي هو ربّ العالمين خصوصيّة لا يمكن أن يشبهه شيء باعتبار تلك الحيثيّة.

وفيه تنبيه على ما يكشف عن التوحيد كشفاً ضرورياً، فإنّه من القضايا التي قياساتها معها، فإنّ وجوب الوجود لا يعقل إلّا فيما كان بنفسه وجوداً، والذاتي لا يختلف ولا يتخلّف، وما كان ماهيّته عين إنّيته فهو[1] محض في الوحدة، لأنّ التعدد لا ينفك عن اختصاص كلّ بنحو من الوجود، وهذا ينافي الوجوب وكونه منتهى سلسلة الموجودات، بل ليس واحداً وإنّما هو أحد وإلّا لم يكن هو هو، فمثل الشيء هو المشتمل على ما يلائمه وإن لم يكن من نوعه، بل وإن لم يشاركه[2] في ذاتي ولا عرضي، وإنّما انطبق عليه ما يليق به، كالعزّ فإنّه مشتمل على ما هو من صفات الماء من إيجابه للبهاء في كثير من الأشياء، فصار العزّ من الوجه بمنزلة الماء، والنجوم لأهل الأرض سراجاً[3] ومصابيح مع غاية المباينة في الذاتيّات والعرضيّات، فالمثليّة ليست من الأمور الإضافية، كالشباهة، فلا تتوقّف على أمرين، بل إنّما هو أمر ملحوظ في نفسه، فلهذا كان معنى مثل فلان بالضمّ أنّه صار رجلاً فاضلاً، فقد يكون الشخص في حدّ نفسه مثلاً لنفسه، وقد لا يكون مثلاً بخلاف المماثل، فإنّه لا يصدق إلّا إذا كان اثنان مشتملين على الجهة اللائقة، فالكاف ليست زائدة ولا إشعار فيه بوجود شريك له تعالى، وليس من باب نفي الشريك عنه تعالى بالأولوية كما توهّموه، حيث لم يعرفوا معنى المثل وحسبوا أنّ معناه المماثل من حيث لا يشعرون.

فظهر أنّ ضرب المثل عبارة عن ذكر ما يلائم الشيء ويناسبه، فهو عزّ وجلّ شبّه

---

١. «الف»: + حينئذٍ.

٢. «الف»: لم يكن مشاركاً له.

٣. «الف»: رجوماً.

ما لنوره الذي جعله خليفة من الأمر اللائق به المنطبق عليه بحيث لولاه لم يكن نوره نوراً بما ينتزع من المشكاة المشتملة على المصباح المتّصف بما ذكر في الآية.

هذا معنى المثل.

وأمّا المشكاة فهي عبارة عمّا تمحّض في كونه وعاء للمصباح، فالكوّة حيث أعدّت لذلك كانت مشكاة، لا أنّ كلّ كوّة غير نافذة[1] مشكاة كما يتوهّم، والقنديل والأنبوبة أيضاً تصدق المشكاة عليهما، وفي المقام أريد بها أحد الأخيرين كما يظهر من بعض الأخبار، فوجه الشبه ليس ما يناسب الإضائة و[2]الإشراق، بل إنّما هو ما يلائم تحمّل المصباح.

وتوهّم[3] أنّه قلب وأنّ المراد كمصباح في المشكاة ناش عن عدم الخبرة بواضحات العربية، وعدم إدراك أسرار التشبيه بالمشكاة، فزعم أنّ الغرض التوسّل بمصباح في الكوّة لتصوير النور ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾[4] وهذا المسكين لم يتعقّل أن تشبيه نور الله بمصباح في الكوّة لا محصّل له، بل هو أقبح معنى يتصوّر من بين المعاني.

والتحقيق أنّ المشبّه به إنّما هو مثل المشكاة، فالمعنى ـ والله أعلم ـ أنّ ما هو نور[5] في نفسه وممحّض في الإضائة والإشراق عند الله تعالى ممحّض في تحمّل المصباح، وهو تمام حيثيّته اللائقة به، بل تحمّل المصباح في حقّه عين نوريّته، فأوّل حيثيّة تنتزع من

١. «ب»: نافذ.
٢. «ب»: أو.
٣. لاحظ التبيان: ج ٧، ص ٤٣٧.
٤. النور: ٤٠.
٥. «ب»: إنّما نور.

النور من حيث هو نور في حقّ الخليفة عين تحمّل المصباح وعنوان المشكاتيّة، وكون النورية عين المشكاتية بالنسبة إلى المعنى التحقيقي بديهي الاستحالة، لكنّه فرض صرف يكفي في ضرب المثل.

وأمّا في المشبّه وهو نور الله الذي هو محمّد ﷺ فالأمر كذلك، لأنّ المصباح هو عليّ عليه السلام والنوريّة باعتبار النبوّة وتبليغ الرسالات، ولا شيء بعد التوحيد أهمّ من تبليغ الولاية، حتّى لو فرض عدم تبليغه صار كلّ دعوة وتبليغ بمنزلة العدم، وهو صريح قوله عزّ من قائل: ﴿وإن لم تفعل فما بلغت﴾[1] بل تبليغ التوحيد أيضاً كالعدم حيث أنّه من شروطه.

وبالجملة فلا إشكال في أنّ مقتضى كون مثل النور كمثل المشكاة أن يتّحد ما هو أظهر خواصّ (النور مع ما أظهر خواصّ)[2] المشكاة، فإنّ التشبيه وإن لم يستلزم ذلك ولا ربط له بالاتّحاد إلّا أنّ التمحّض[3] في الوعائيّة والآليّة المأخوذ في المشبّه به لا يناسب التمحّض في الإضاءة والإصالة المأخوذ في المشبّه، فمقتضى التشبيه في خصوص المقام أن يكون التمحّض في الإضاءة شبيهاً بالتمحّض في الآليّة للمصباح وتحمّله، ولا يعقل هذا إلّا بأن يكون الإشراق من حيث تحمّل المصباح، فيتّحد الأمران.

والأمر في المشبّه كذلك على ما في أخبار أهل البيت من تفسير المصباح، ولكنّه لا يكاد ينطبق على غيره من الاحتمالات التي ذكرها مخالفوهم المتشبّهون بالعلماء، ولكن المهمّ الآن تفسير الآية على وجه الإجمال، وللتطبيق مقام آخر.

---

١. المائدة: ٦٧.

٢. ما بين الهلالين من نسخة «الف».

٣. «ب»: المتمخّض.

قوله عزّ من قائل: ﴿فيها مصباح﴾

لما كان منشأ انتزاع المـثل المشبه به مشتملاً على قيود وليست المشكاة مع قـطع النظر عنها صالحة لأن ينتزع منها المثل المشبّه به، فلابدّ مـن بـيانها، فـنها كـونها مشتملة على مصباح، ومن المعلوم أنّ هذا أمر زائـد عـلى كـون المشكـاة مشكـاة، والمصباح ما يرتفع به الظلام، ومنه إطلاق الصبح على نور الشمس في أوّل مصادمته لليل، فالشمس مصباح حقيقة، والصباحة في الوجه من هذا الباب، فإنّها يقابلها ما هو ظلمة في الوجه، وحيث اعتبر فيا تحمّله المشكاة هذا المعنى خصّ بهذا التـعبير، والتعبير عن النور بالمشكاة بهذا الاعتبار، فإنّها المناسبة للمصباح، وليس المقام مقام بيان درجة النور، وإلّا كان هذا التعبير تحقيراً لما تحمّلته المشكاة.

والحاصل أنّ كونه مصباح الدجى لا ينافي كونه شمس الضحى، والظرفيّة في منشأ انتزاع المشبّه به واضحة، وأمّا في المشبّه فعلى أنحاء شتى وشؤون مختلفة، يظهر جميعها في الأخبار، ونشير إليها إن شاء الله في مقام بيان انطباق المشبّه به على المشبّه.

فالمشكاة في مقابل المصباح وعاء صرف[1] في نفسه إلّا أنّها حال الاشتمال عـلى المصباح يطلق عليها المصباح، بل مطلقاً، فإنّها أيضاً آلة للإصباح كالأنبوبة والفتيلة، وإن اختلفت مراتب الآليّة بالقرب والبعد، بل ربّما يعدّ المجموع من القنديل والأنبوبة والفتيلة شيئاً واحداً، فيطلق المصباح على المجموع من حيث المجموع.

ولا يخفى أنّ في تخصيص الخالق تعالى بالنور وتنزيل من في الأرض منزلته الذي مرجعه إلى أنّه نور وتخصيص ما في الخـليفة بأنّـه مـصباح أسرار عـجيبة، مـع أنّ المصباح أيضاً نور، بل المشكاة أيضاً مصباح، نعم تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإنّ فيه

---

١. «الف»: + مظلم.

تحديداً ينافي وجوب الوجود، كما أنّ في اختيار الظرفيّة على سائر أنحاء الربط معاني عجيبة ومناسبات بديعة، فإنّ ربط المصباح بالمشكاة في المشبّه على أنحاء شتّى، فإنّهما من نور واحد، والمصباح مشتقّ من نور المشكاة، وهو تاج لرأسه، ونازل منزلته، واختيار هذا النحو من الربط في المقام لأمور كثيرة.

قوله عزّ من قائل: ﴿المصباح في زجاجة﴾

قيد آخر للمشكاة باعتبار تقييد المصباح، والمعنى المنتزع منه أنّ المصباح يحيط به ما يحول بينه وبين ما يطفيه من غير أن يمنع من الاستصباح، بل ربّما يؤيّده كما هو الحال في كثير من أقسام الزجاجة الموضوعة على المصابيح، وحيث كان المقصود التنبيه[1] على أنّ المشبه له جنبتان فهو للمصباح زجاجة مع أنّه في نفسه أمر عظيم لا يوصف، كما أنّ النور بالنسبة إلى المصباح مشكاة مع أنّه في نفسه نور صرف محض.

قوله تعالى: ﴿الزجاجة كأنّها كوكب دُرّيّ﴾

والكوكب الأمر المتعيّن الجليل، ومنه إطلاقه على الجبل العظيم، وبهذا الاعتبار يطلق على النجوم، والدرّيّ من الدرّ، وهو استمرار البركة والخير، ومنه: لله درّه فارساً، والكوكب الدرّي على ما شهد به أهل الخبرة في لغة العرب: العظيم، وفي العدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر في المقامين واختيار «كأنّ» على «الكاف»، وحمل الذاتي أسرار.

---

١. «ب»: التشبيه.

قوله عزّ من قائل: ﴿يُوقَد﴾

يحتمل أن يكون نعتاً لمشكاة، ومقتضى[١] كونه فعلاً مضارعاً الدلالة على الاستمرار على وجه التمدّد[٢]، والمعنى أنّ المشكاة مع أنّه وعاء للمصباح لها[٣] صفة أخرى بملاحظتها في نفسها، وهي أنّها توقد على وجه الاستمرار.

والمحصّل أنّ المشبّه وهو نور الله مثله ما يجمع بين أمرين كونه وقاداً في نفسه وحمله للمصباح، والفاعل في المشبّه هو الله تعالى والمشبّه به مجرّد فرض غير واقع، أو صفة لمصباح أو لزجاجة أو لكوكب.

قوله عزّ من قائل: ﴿من شجرة مباركة زيتونة﴾

مستقرّ صفة لمشكاة، والمعنى أنّها ثمرة شجرة مباركة زيتونة، والشجرية تفيد النموّ، بل الاستحكام في الاشتمال على النفس النامية، والحشيش وإن أطلق عليه الشجر إلّا أنّه يخصّ بالنجم، والفرد الأكمل ما في قوله عزّ من قائل: ﴿مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كلّ حين﴾[٤].

والمبارك يقرب مفهوماً من الميمون المقابل للميشوم[٥]، ومن المعلوم أنّ هذه صفة معتبرة في الشجرة، والمشبّه كون إبراهيم بحيث يلد خاتم النبيين ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام وغيرهم من الأولياء والأنبياء والصلحاء، واختصاصه بهذا النسل أظهر شؤون كونه مباركاً، فالمعنى أنّ الخليفة من صلب من استمرّت الخلافة في نسله،

---

١. «الف»: يقتضى.

٢. «ب»: التجدد.

٣. «الف»: له.

٤. إبراهيم: ٢٤، ٢٥.

٥. «الف»: للمشوم.

فهذه الشجرة لا تزال تثمر من يهدي إلى الله.

وهذا معنى كونهم عليهم السلام الدعوة الحسنى.

وأمّا الزيتونة فأظهر خواصّها أنّ عمدة ما يحصل من فاكهتها الدهن، والأصل فيه الاستصباح، فالمعنى أنّ المشكاة ممحّضة في الاستعداد[١] للاستصباح بما يخرج منه كالزيت المعتصر من الزيتون، وهذا المعنى في المشبّه واضح، فإنّ الذرّية الطاهرة كذلك[٢].

أو صفة للمصباح أو للزجاجة[٣] أو للكوكب[٤].

وفي تعلّقه بـ﴿يوقد﴾ إشكال، فإنّه لا محصّل له في المشبّه على ما سيتّضح إن شاء الله.

قوله عزّ من قائل: ﴿لا شرقيّة ولا غربيّة﴾

تقييد آخر للشجرة المثمرة للمشكاة أو المصباح، والمعنى أنّ الشجرة ليست ممّا على وجه الأرض، فإنّك قد عرفت أنّ المشرق والمغرب قد يكونان عبارة عن وجه الأرض، كما أنّ السماء والأرض يعبّر بهما عن جميع العوالم، فالمعنى أنّ الشجرة التي اعتبرت في المشبّه به[٥] شجرة من صفاتها أنّها من العالم العلوي لا ممّا في هذا العالم من الأشجار، ولا ينافي هذا ما في الأخبار، لجواز تعدّد المعاني في مرحلة التأليف، وإن لم يجز الاستعمال إلّا في واحد.

---

١. «ب»: + أو.

٢. «الف»: فإنّ الذي ترى بظاهره كذلك.

٣. «ب»: الزجاجة.

٤. «ب»: الكوكب.

٥. جملة: في المشبّه به ليست في «الف».

وأمّا ما يناسب ما في الروايات، فهو أنّ الشجرة لا اختصاص لها بـالشرق ولا بالغرب، وإنّما لها اختصاص بغيرهما، وهذا في المشبّه به عبارة عن أنّه ليس يهوديّاً ولا نصرانيّاً، وأمّا التفسير بأنّها ليست دعية ولا منكرة، فهو أنّ الشجرة ليست بمثابة يراها كلّ أحد، ولا بحيث لا يعرفها أحد، فإنّ ولد الزنا إذا كان دعياً هتك حـجابه واشتهر أمره وافتضح، فهو شرقي، والذي لا أصل له ولا حسب ليس ممّن يعرف، فهو غربي، وعلى هذا فهذه الفقرة تحتمل معاني[١] كلّ منها منطبق[٢] على ما في المشبّه.

قوله عزّ من قائل: ﴿يَكادُ زَيتُها يُضيء ولو لم تَمْسَسْهُ نارٌ﴾

قيد آخر للشجرة، والمعنى أنّ استعداد ما في ثمرة هذه الشجرة للتوقّد ليس مـن قبيل استعداد ما تعارف من الزيت، حيث أنّ الاستعداد على قسمين: أحدهما مجرّد الانفعال وإن كان ناشئاً عن الضعف، وعدّ استعداد مقاومة الفاعل، وهذا هو المنساق من الاستعداد، والآخر الترقّي إلى درجات لو تمّت لاستغنى عن الفاعل كما هو الحال في ملكة الفنون، فكلّما ازداد العالم[٣] علماً بالفعل ازداد استعداده[٤] لما لا يعلم، بل هذا هو الحال في كثير من الصفات كالشجاعة والسخاوة وما يضاهيهما، والثقل والسـعة وما[٥] يضاهيهما، وهذا المعنى في المشبّه واضح، فإنّ النبي ﷺ ومن يقوم مقامه مـن الأئمّة عليهم السلام في الترقّي في مراتب الكمال بمـثابة من القرب إلى الواجب كاد أن يعلم أو

---

١. «الف»: ـ تحتمل معاني.
٢. «الف»: ينطبق.
٣. «ب»: لعالم.
٤. «الف»: استعدّ.
٥. «ب»: ـ ما.

يقول قبل الوحي، فالممكن يستحيل أن يكون واجباً[١]، لكنّه يبلغ مقاماً لا يعقل فوقه في الإمكان[٢]، فينتهي في الترقّي إلى آخر درجات الإمكان، وليس فوقه في الوجود إلّا الوجوب.

فمقتضى قوله تعالى: ﴿يكاد﴾ أنّ هذا الانتهاء في مراتب الإمكان وعدم الوصول إلى درجة الوجوب مستمر أبداً، وقرب الزيت درجة الاستغناء عن النار في الوقود[٣] مستحيل، فإنّه كلّما ازداد حسناً وبهاءً ازداد صلوحاً للاشتعال بالنار، ويعبّر عن غاية الاستعداد بالاشتعال برائحة[٤] النار و[٥]برؤيته.

قوله عزّ من قائل: ﴿نورٌ على نور﴾

خبر إمّا عن الضمير الراجع إلى نوره، فكأنّه قال بعد الفراغ من المثل: إنّه نور على نور أو أنّ المشكاة كذلك أو المصباح أو الزجاجة أو المصباح في المشكاة كذلك أو المصباح في الزجاجة كذلك، أو بيان لقوله: ﴿من شجرة﴾.

فلو قُرئ بفتح النون[٦] فالمعنى أنّ ما اعتبر في المشبّه به[٧] من كونه ثمرة الشجرة على وجه لا ينقطع بلّ الثمرة، فالمشبّه به[٨] إمام على[٩] إثر إمام، وإذا قرئ بالضمّ فهو

---

١. «الف»: - واجباً.
٢. «الف»: + مرتبة.
٣. «الف»: الوجود.
٤. «الف»: - رائحة.
٥. «الف»: أو.
٦. لعلّ الصواب: بفتح الراء.
٧. «الف»: - به.
٨. «الف»: - به.
٩. «الف»: - على.

تعرض لحال المشبّه ابتداءً معرضاً عن المثل وخصوصيّته.

قوله عزّ من قائل: ﴿يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس﴾

محصّله أنّ المثل وإن كان ممّا يطّلع عليه كلّ أحد ويراه إلّا أنّ الهداية إلى نوره لا تحصل بمجرّد الاطّلاع على المثل، فالناس في الاطّلاع على المثل شرع سواء، ولا يختصّ به أحد، لكنّ الهداية إلى النور ومعرفته يختصّ به من خصّه الله ﴿وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾[١].

قوله عزّ من قائل: ﴿والله بكلّ شيء عليم﴾

إشارة إلى ما أودعه الله تعالى في هذه الآية من الحِكَم والأسرار، وضمّنها من المعاني الغريبة العجيبة ممّا[٢] لا يقدر عليه إلّا هو، فإنّه لا يحيط بها[٣] غيره تعالى.

هذه جملة القول فيما اعتبر في المثل المشبّه به على وجه الإجمال، وأمّا المشبّه فلابدّ أن يكون ممّا[٤] ينطبق عليه جميع هذه الخصوصيات على التفصيل وإلّا لم يشبّه مثل النور بمثل[٥] المشكاة المقيّدة بهذه القيود، فكلّما ذكر من المعاني ممّا لا ينطبق عليه المثل، فهو باطل قطعاً، ويتعيّن منها ما ينطبق عليه المثل، فإنّ من المسلّم عدم خروج المشبّه عن الوجوه المذكورة، ونذكر أوّلاً ما هو المراد قطعاً على ما يظهر من الأخبار

١. الأعراف: ٤٣.

٢. «الف»: ما.

٣. «الف»: به.

٤. «الف»: - يكون ممّا.

٥. «الف»: لمثل.

وتشهد[١] عليه الآثار.

ونقول: المشكاة محمّد ﷺ الذي هو نور الله في الأرضين، وكلّ نور فهو من أشعّته، بل كلّ كمال في كلّ موجود فهو من جهة قبول نبوّته والإذعان بمنزلته، والمصباح عليّ عليه السلام وحيث أنّ تبليغ إمامته والحثّ على ولايته أجلّ ما أرسل له وبعث لأجله، كما هو صريح قوله عزّ من قائل: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[٢] وقوله عزّ من قائل: ﴿وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته﴾[٣]، فكونه نوراً عين كونه مشكاةً، فإنّ تحمّله لتبليغ الولاية من أعظم شؤون النبوّة والرسالة، فهو نور محض من حيث أنّه وعاء صرف للمصباح، فلو لم يكن مبعوثاً إلّا للدعوة على الولاية لكان أيضاً نوراً محضاً، فإنّ كونه كذلك إنّما هو بمعنى كونه هادياً، فهذا المعنى المستفاد من الآية الشريفة مجرّد فرض لا يعقل وقوعه في الخارج بالنسبة إلى المشبّه به، وفي المشبّه متحقّق على أتمّ وجه يتصوّر.

واختيار هذه النسبة بين النبي والوصي عليهما السلام في التمثيل على سائر النسب للدلالة على أنّ قوام النبوّة بهذه النسب لا بسائر النسب أو أنّها الأصل في الهداية.

وفي كون الوصي مصباحاً دلالة على أنّ النبيّ وإن كان نوراً إلّا أنّ كشف الظلام بالوصي، فالصبح وإن كان عين نور الشمس إلّا أنّه لمصادمته[٤] الدجى اختصّ بكونه صبحاً في هذه الحال، فبه يظهر ما هو الأصل في بعث النبيّ ﷺ، كما يظهر من اختصاص الغدير بإكمال الدين وإتمام النعمة وارتضاء الإسلام ديناً ومن قوله عزّ من

---

١. «الف»: يشهد.

٢. المائدة: ٣.

٣. المائدة: ٦٧.

٤. «الف»: لمصادمة - ـه.

قائل: ﴿وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته﴾[١].

وفي العدول عن التشبيه بالمثل دلالة على المبالغة أعني أنّ الأصل أن يقول[٢] تعالى: مثل نوره كمثل مشكاة كما في كثير من الروايات[٣]، والمعنى حينئذٍ أنّ تمحّض النبي للهداية إلى الوصي يشبه تمحّض المشكاة لتحمّل المصباح، كما أنّ شجاعة زيد تشبه شجاعة الأسد، ولكن في تشبيه زيد بالأسد معنى ليس في تشبيه الشجاعة بالشجاعة، وهذا المعنى أشدّ في قولك: كأنّه هو، وفوق ذلك أن يقال[٤]: هو هو.

والزجاجة الحسنان عليهما السلام والمعنى أنّ نسبة الأئمّة الذين من نسل النبي صلى الله عليه وآله والوصي إلى هذا النور الذي هو مصباح نسبة الزجاجة إلى المصباح، فإنّهم عليهم السلام حفظة الدين، وبهم يستمرّ ما حصلت من الهداية، فيحولون بين الشياطين وحزبهم وبين المصباح، فبهم[٥] يستضيء الناس بهذا المصباح، فمن وراء الزجاجة يستضاء بالنور والزجاجة إن توجب الإزدياد فلا تمنع من الانتفاع، وإنّما شأنها الحفظ وحيث أنّه عزّ من قائل أراد أن ينبّه على مقاماتهم قال: ﴿الزجاجة كأنّها كوكب درّي﴾ فعظّم شأنهم في مرحلة الزجاجية، فإنّها تحمل للوحي والرسالة، بل في العدول من[٦] الضمير إلى الاسم الظاهر دلالة على أنّ كلّاً من المصباح والزجاجة لهما حيثيّتان ذاتيّتان، فعليّ عليه السلام له هذه المنزلة وهي كونه أبا الأئمة وكونهم من ذريته إلى يوم القيامة، فيرثون ويحفظون علومه وآثاره، كما أنّ الأئمة لشدّة نورهم وعظم منزلتهم في حدّ أنفسهم كاد أن يشبه

---

١. المائدة: ٦٧.

٢. «ب»: بقوله.

٣. «ب»: الآيات.

٤. «الف»: يقول.

٥. «ب»: منهم.

٦. «الف»: عن.

أمرهم في الزجاجية، فكأنّهم كوكب درّي لا زجاجة لمصباح مع عدم المنافاة بين الأمرين، بل الزجاجة مقوّمة للكوكبيّة.

وفي التعبير بـ﴿كأنّ﴾ فائدة جليلة ودقّة لا تكاد تدرك، فالكوكب إن كان عبارة عن النجم المضيء الثاقب، فالمعنى أنّ الزجاجة يظنّ أنّها ليست زجاجة، بل شمس مضيئة، وإن كان عنواناً بمعنى العظيم المعيّن[١] الذي لا يحصى منافعه، كما هو مقتضى أصل الوضع، فالمعنى أنّ الزجاجة لا يمكن توصيفها بملاحظتها في نفسها وغاية ما يمكن تقريب حقيقتها به أن يقال: إنّها كوكب درّي، فالزجاجة تقرب من[٢] هذا العنوان تقريباً لا تحقيقاً.

ثمّ إنّه تعالى قيّد المشكاة بأنّها توقد، فالمثل منتزع من مشكاة متّصف بهذه الصفة، وهي كونها وقّادة على وجه الاستمرار من الله تعالى، كما هو مقتضى المضارع الدالّ على الاستمرار التجدّدي، أو قيد للمصباح أو الزجاجة أو الكوكب، والمعنى على جميع التقادير بالنسبة إلى المشبّه واضح.

ثمّ وصف المشكاة بأنّها من شجرة، والمعنى أنّ المشكاة ليست ممّا يختصّ بها زمان، فإنّها ثمرة شجرة طيّبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، واستمرار المشكاة باستمرار خلفاء النور الأوّل، والكلّ فيهم جهة المشكاتيّة، وعلى تقدير أن يكون الوصف للمصباح أو الزجاجة أو الكوكب فالأمر في المشبّه واضح.

وأمّا كونه لغواً متعلّقاً بـ﴿يوقد﴾ فغلط صرف حيث أنّ الوقود في المشبّه من الله تعالى وإبراهيم عليه السلام مولد للأنوار لا[٣] منوّر.

---

١. «ب»: المتعيّن.

٢. «الف»: - من.

٣. «ب»: - لا.

وقوله تعالى: ﴿زيتونة﴾ يحتمل أن يكون وصفاً معيناً للشجرة تسمية لها باسم ثمرتها، وأن يكون وصفاً مستقلاً للشجرة بمعنى أن يكون الأصل ذا جهتين من إحداهما شجرة وهي استمرار هذه الثمرة، ومن الأخرى ثمرة وهي الزيتون، وهي كون (الطاهرة بمنزلة المعتصر من الأصل فـ)[١]الذرّيّة بمنزلة الزيت المعتصر من الزيتون.

وانطباق وصف ﴿لا شرقية[٢] ولا غربية﴾ على المشبّه واضح.

وقوله عزّ من قائل: ﴿يكاد زيتها يضيء﴾ انطباقه على المشبّه لا يحتاج إلى البيان.

وكذا قوله: ﴿نور على نور﴾ على جميع التقادير، والأظهر أنّه إخبار عن النور الذي ضرب المثل له، فبعد ما دلّ على أنّ له تعالى في الأرض نوراً ضرب له مثلاً أوّلاً وبعد الفراغ قال: إنّ ذلك النور لا يزال، فإنّه كلّما ذهب واحد ورثه الآخر[٣]، وهذا كان مستفاداً من المثل، فهو تأكيد وأنّ[٤] المعنى أنّ المثل ربما يوهم المغايرة لاختصاص البعض بكونه مشكاة وآخر بكونه مصباحاً أو زجاجة إلّا أنّ الكلّ أنوار، بل الكلّ نور واحد، فتبيّن به أمران: أحدهما: أنّ كلّاً من المشكاة والمصباح والزجاجة نور، والآخر: أنّ الجميع نور واحد، فإنّ النور المحض البالغ للنهاية يعبّر عنه بهذه العبارة.

وقوله عزّ من قائل: ﴿في بيوت... فيها اسمه﴾

خبر آخر عن الضمير الراجع إلى النور، والمعنى أنّ النور الذي هو الخليفة في بيوت قدر الله أن تعظّم، ويذكر فيها اسمه بالغدوّ والآصال، وهي الروضات فإنّهم عليهم السلام

---

١. ما بين الهلالين ليس في «ب».

٢. «الف»: الوصف بلا شرقية.

٣. «الف»: آخر.

٤. «الف»: أو أنّ.

فيها، وظهور مقاماتهم بعد ارتحالهم عن هذه النشأة أو غيبتهم لعدم الدواعي على إخفائهم وقتلهم والإفتراء عليهم.

قوله عزّ من قائل: ﴿رجال﴾ كشف للحجاب، وتصريح بأنّ المشكاة والمصباح والزجاجة رجال معصومون، فإنّ مرجع ما ذكر في الآية من الأوصاف إلى العصمة.

وهذا المعنى إنّما يتبيّن ببيان أمور:

منها كون في البيوت مستقرّاً خبراً عمّا يرجع إلى النور.

ومنها أنّ البيوت مشاهدهم المقدّسة لا غير، ومنها أنّ الأوصاف المذكورة في الآية لا تنطبق إلّا على العصمة.

أمّا الأوّل فلأنّ غيره ممّا توهّم فيه باطل، فهو المتعيّن، أمّا تعلّقه بالمشكاة بأن يكون وصفاً لها على ما توهّمه جمع من المفسّرين فلمنافاته، لانقطاعه عن المثل وكونه كلاماً[١] مستقلّاً مستأنفاً المدلول عليه بقوله عزّ من قائل: ﴿ويضرب الله الأمثال﴾، فإنّه نصّ في الفراغ عن المثل وقيوده، ولا معنى لتقييد المثل بقيد آخر بعده مع أنّ تقييد المشبّه به بكونه في البيوت الموصوفة بتلك الأوصاف لا محصّل له، فإنّ البيوت عندهم عبارة عن المساجد، وكون المشكاة في المساجد لا يزيدها حسناً ولا بهاءً، بل ليس شيء من الأمكنة ممّا يؤثّر في المشكاة أو المصباح.

وأمّا كونه خبراً عن قوله عزّ من قائل: ﴿رجال﴾ فأوضح فساداً، فإنّه على هذا لا ربط له بالكلام السابق، وهو في نفسه أيضاً لا محصّل له، فإنّ معناه على ما توهّم بعض المفسرين حينئذٍ أنّه تعالى أخبر بعد ما فرغ من[٢] التعرّض لأحوال النور بأنّ

---

١. «ب»: كاملاً.

٢. «الف»: عن.

في المساجد رجال يقدّمون[١] الصلاة على التجارة والبيع؛ ومثل هذا الكلام لا يصدر عن جاهل، فكيف يسند إلى ربّ العالمين، وأيّ حسن فيه حتّى يكون آية، وأيّ فائدة في التعبير عن المساجد بهذه العبارات، وأيّ ثمرة لهذا التفصيل في أحوال المصلّين.

وأمّا ما قلناه فهو كلام متّصل يشهد على أنّه كذلك قوله عزّ من قائل بعد ذلك: ﴿والذين كفروا أعمالهم﴾ الآية، فإنّه يكشف عن أنّه تعالى وإن فرغ عن المثل إلّا أنّه لم يعرض عن التعرّض لأحوال النور، فإنّ قوله تعالى: ﴿والذين كفروا﴾ شروع في التعرّض لما يقابل الأنوار، فهذا أيضاً في الحقيقة بيان لما يرتبط بأنواره، فهذه مثل للمغوين المضلّين من أعداء الدين وحزب الشياطين.

وأمّا فائدته على ما قلناه، فواضحة فإنّ هذه عناية أخرى بالأنوار حيث أنّه تعالى قدّر الاهتداء بهم، والتبرّك بقبورهم بعد مماتهم، فإنّ محصّله أنّهم وإن قلّ الاهتداء بهم في حياتهم إلّا أنّ أمرهم يظهر بعد مماتهم، فيلتجأ الناس إلى قبورهم، ويتبعون آثارهم، ويتبرّؤون من أعدائهم، فهو بيان لكيفيّة هدايتهم وخلافتهم، وبعض الحكم في جعلهم في الأرض بعد ما كانوا بعرشه محدقين.

وأمّا الثاني فلقوله عزّ من قائل: ﴿أَذِنَ﴾، فإنّه لا يصلح في المقام إلّا لمعنى التقدير، كما في قوله تعالى: ﴿ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله﴾[٢] تعالى، وقوله تعالى: ﴿وما هم بضارّين به من أحد إلّا بإذن الله﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها﴾[٤]، ومنه الحديث: «إنّ الله خلق الخلق، فعلم ما هم صائرون

١. «ب»: لا يقدّمون.
٢. الحشر: ٥.
٣. البقرة: ١٠٢.
٤. إبراهيم: ٢٥.

إليه، وأمرهم ونهاهم، فلا يكونون آخذين ولا تاركين إلّا بإذن الله»[١].

ومن هذا الباب توقّف تأثير السحر على إذنه تعالى الذي يظهر من أخبار كثيرة[٢].

والحاصل أنّ الإذن من مراتب القدر، فإنّه قضاء وقدر وإذن وأجل وكتاب على ما يظهر من الأخبار، وغير هذا المعنى لا يناسب المقام، فإنّ التعظيم إمّا مأمور به لرجحانه، وإمّا لا رجحان له، فهو لغو صرف وبقصد التشريع والبدعة له حكم البدعة، وأمّا ذكر اسم الله تعالى، فهو جائز مرخّص فيه في جميع الأمكنة ولا اختصاص للمساجد به.

إن قلت: إنّ هذا التقدير لا يختصّ به مشاهدهم، بل كلّ مسجد كذلك، روى ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي لأكره الصلاة في مساجدهم، فقال: **«لا تكره، فما من مسجد بني إلّا على قبر نبيّ أو وصيّ نبي قتل، فأصاب تلك البقعة رشّة من دمه، فأحبّ الله أن يذكر فيها، فأدّ فيها الفريضة والنوافل، واقض ما فاتك»**[٣] فحينئذٍ لا مانع من أن يكون المراد بها المساجد.

قلت: على هذا فكلّ مكان أُعدّ لهذا المعنى يصدق عليه هذا العنوان، لكن في خصوص الآية الشريفة حيث أنّه خبر عن النور، وإنّما دار الأمر بين خصوص مشاهدهم أو الأعمّ من مساكنهم، وعدم دخول[٤] سائر المساجد فيها واضح.

وأمّا تفسيرها ببيوت الأنبياء أو المساجد في الأخبار، فلا ينافي ما ذكرنا على ما

---

١. الكافي: ج ١، ص ١٥٨؛ التوحيد: ص ٣٤٩ و٣٥٩؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٣٧؛ تفسير نور الثقلين: ج ٥، ص ٢٧٩، وفي المصادر إضافات إن شئت فلاحظ.

٢. لاحظ تفسير نور الثقلين ذيل آية ﴿وما هم بضارّين به من أحد إلّا بإذن الله﴾ (البقرة: ١٠٢).

٣. الكافي: ج ٣، ص ٣٧١؛ تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ٢٥٨؛ بحار الأنوار: ج ١٤، ص ٤٦٣.

٤. «الف»: وجود.

سيظهر إن شاء الله، مع أنّ في التعبير[١] بالمساجد إيجازاً لا وجه للعدول عنه إلى هذا الإطناب[٢].

وأمّا على تفسيرنا فهذا إخبار بالغيب، ومحصّله أنّه تعالى أراد أن يترتّب هذه الآثار على مواضع ضرائحهم المقدّسة، والمعبديّة جهة تستفاد من هذا وإلّا فهي في الأصل مقابر، فمن حيث هي بيوتهم صارت بهذه المثابة لا بمجرّد الانتساب، بل لاستقرارهم فيها لا استقراراً في بعض الأزمنة، كما في دورهم، بل إلى الحشر، فإنّهم يحشرون من قبورهم، فهم فيها مادامت الدنيا، فحيث أنّ هذه الجهات غير حاصلة إلّا في مشاهدهم، فهي المعيّنة بالخصوص في الآية، لا ما يعمّ مساكنهم، فإنّها لم تكن بهذه المثابة قطعاً لا تشريعاً ولا تكويناً.

وأمّا أبدانهم المقدّسة، فهي لو صحّ التعبير عنها بالبيوت ووقع في غير هذا المقام أيضاً، فلا تصحّ في خصوص المقام، لأنّ[٣] ما يرفع ويذكر للمفعول إنّما هو لنفي اختصاص شخص بالفعلين، والمعنى أنّ البيوت معابد للناس، ولا مناسبة بين هذه الصفة وبين أبدانهم عليهم السلام.

ورفع هذه البيوت بإذن الله عبارة عن تعظيمها، وأمّا رفع الحوائج فيها إلى الله تعالى، فلا يصلح لأن يكون رفعاً لها.

ويحتمل أن يكون المراد بالاسم النور الذي هو في البيت، فإنّ إطلاق اسم الله عليهم شائع في الأخبار.

١. «الف»: التفسير.
٢. «الف»: ظاهر الإطناب.
٣. «الف»: بناء.

وقوله عزّ من قائل: ﴿يسبّح... والآصال﴾

بالبناء للمفعول نعت آخر للبيوت، والمعنى أنّ تلك البيوت تبلغ هذه المنزلة، وهي أنّ الناس يعبدون الله تعالى فيها بالغدو والآصال، كما أنّهم اتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى، بل هذا أيضاً داخل في هذه الآية أيضاً على ما يظهر من بعض الأخبار.

قوله عزّ من قائل: ﴿رجال... ذكر الله﴾

إخبار آخر عن الأنوار وبيان وكشف، والمعنى أنّهم رجال معصومون، فإنّ المعنى أنّ شيئاً ممّا سوى الله لا تلهيهم عن ذكر الله، والمراد بهذا الذكر كونه تعالى نصب أعينهم بحيث لا يفعلون إلّا ما يؤمرون، فإنّ الذي يتبع هواه ممّن نسى الله، وإن كان ذاكراً له بلسانه، بل حاضراً في قلبه، فإنّه بمنزلة العدم، قال عزّ من قائل: **﴿قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾**[1]، ومثلها كثير في القرآن والأخبار، فالذكر المعتدّ به إنّما هو الذي يشغل العبد حتى عن نفسه، فإنّه الذي يليق بجنابه، وإلّا فليس ذاكراً له تعالى من حيث أنّه هو.

وتخصيص التجارة بالذكر من بين الملهيات من حيث أنّها الملهية غالباً للناس، وكذا البيع، والنسبة بينهما عموم من وجه، وهو من قبيل قوله عزّ من قائل: **﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم﴾**[2]، فإنّ المعنى أنّه لا ينفع فيه شيء من الأشياء إلّا الايمان والملكات الحسنة، وحيث أنّ المال والبنين أعظم ما ينفع للإنسان خُصّا بالذكر، واكتفي بهما عن الباقي، وكذا قوله عزّ من قائل: **﴿منه شراب ومنه شجر﴾**[3].

---

١. طه: ١٢٦.

٢. الشعراء: ٨٩.

٣. النحل: ١٠.

وقوله عزّ من قائل: ﴿وإقام الصلوة وإيتاء الزكوة﴾

تعميم لما لا يلهيهم شيء ممّا سوى الله عنه إلى أفعال الجوارح التي أمرو بها، فالمعنى أنّهم في جميع العبادات بمثابة لا يلهيهم شيء ممّا سوى الله عنها، وذكر الصلاة والزكاة لأنّهما العمدة، وهذا معنى الحصر في قوله تعالى: ﴿وما أمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة﴾[١]، فإنّ حصر المأمور به في جميع الكتب المنزلة بعد التوحيد في الصلاة والزكاة لأنّهما العمدة في العبادات، وهذا معنى ما عن ابن عبّاس من تفسيره باخلاص الطاعة لله.

وقوله عزّ من قائل: ﴿يخافون يوماً تتقلّب فيه القلوب والأبصار﴾

فإنّ المراد بهذا الخوف ما كان صادقاً بأن يترتب عليه الأثر، ومعه لا يعقل إلّا أن يكون العبد كالميّت بين يدي الغسّال بالنسبة إلى ربّه، وكيف لا وهو لا يغفل عنه ويعرفه، فهو حاضر ينظر إليه دائماً، وشاع في الآيات والأخبار سلب الخوف عمّن لا يراقب الله تعالى، وتخصيص من يتّق الله بأنّه يخاف ويخشى.

والتعبير عن القيامة بهذا العنوان للإشارة إلى أنّ هؤلاء الرجال مخصوصون بعرفان ما هو المقرّب والمبعّد، بأنّه[٢] لا نظر لهم إلى الجزاء، وقد قال عزّ من قائل: ﴿إلّا من أتى الله بقلب سليم﴾، فحيث أنّ هذا هو اليوم الذي حُصّل[٣] فيه ما في الصدور، فينكشف الغطاء، وبالتقلّب لا يبقى في القلوب والأبصار ـ أي النفوس ـ

---

١. البيّنة: ٥.

٢. «الف»: وأنّه.

٣. «الف»: جعلت.

شيء إلّا يظهر ويترتّب عليه الأثر عبّر عنه بهذه العبارة، وقد قيل في معنى التـقلّب أمور واضحة الفساد.

والتعبير عن النفس الناطقة باعتبار بعض مراتبها بالقلب، وباعتبار بعض مراتبها بالصدر، وباعتبار آخر بالسمع والبصر، شائع في الآيات، قال عزّ من قائل: ﴿فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[١]، وقال تعالى: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[٢].

قوله عزّ من قائل: ﴿ليجزيهم الله... بغير حساب﴾

اللام فيه للعاقبة لا للغاية، فإنّ المجازات بالمساوي لا تصلح لأن تكون باعثة على العمل، وأمّا الأحسن، بل الزيادة من الفضل، فلا يمكن أن يكون باعثاً على العـمل، فإنّ الزيادة فضل لا جزاء أو[٣] الجزاء الأحسن أيضاً فضل، فهذا إخبار بأنّه تـعالى يعامل مع هؤلاء الأنوار هذه المعاملة ويخصّهم[٤] بهذه الكرامة، وأصرح منه قوله بعد ذلك: ﴿والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾ والمعنى أنّ الذي شاء الله أن يرزقه يعطيه ما لا يتناهى.

فالذي ظهر من التدبّر في هذه الآيات أنّ المشاهد المـقدّسة مـواضـع أنـوار الله وخلفائه، ومن أعظم نعمائه أنّه رفع الموانع الحاصلة في حال حياتهم عن الاهتداء بهم بعد المهات، فما هو اللائق بتلك المشاهد يتحقّق في الخارج من التعظيم والعبادة فيها،

---

١. الحج: ٤٦.

٢. ق: ٢٢.

٣. «الف»: و.

٤. «الف»: يحفّهم.

فهي مختصة[١] للعبادة بمشيئة الله تعالى، كما أنّ الكعبة كذلك، بل الذي يظهر بالتأمّل في هذه الآيات أنّ المشاهد هي الأصل في المعبديّة، فهي أولى من الكعبة بجميع الأحكام ما عدى الاستقبال والحجّ والإحرام، فإنّ المصلحة في نفس هذه الأحكام، وأمّا الاحترام فهو لما في المكان من الرفعة والمنزلة والانتساب إلى الله تعالى.

وقد ظهر أنّ نسبة هذه المشاهد إلى الله أشدّ بمراتب لا يتناهى إليه تعالى، وأنّ العناية بها أجلّ وأعلى.

[دراسة في أخبار الباب وأقوال العلماء]

هذا ما استفدنا من هذه الآيات بمقتضى القواعد اللفظية والشواهد الخارجيّة من الآيات والأخبار، لكن الاهتداء إلى ما استفدناه من الأخبار بمكان من الغموض، ولنتعرض ببعض الأخبار على التفصيل، ونشير إلى ما يتميّز به القشر من اللباب والماء من السراب، فنقول بعون الله تعالى ومشيئته:

عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: دخلت إلى مسجد الكوفة وأمير المؤمنين يكتب بأصبعه ويتبسّم، فقلت له: يا أمير المؤمنين ما الذي يضحكك؟ فقال: عجبت لمن يقرأ هذه الآية ولم يعرفها حقّ معرفتها، فقلت له: أيّ آية يا أمير المؤمنين؟ فقال: قوله تعالى: ﴿الله نور السمٰوات والأرض مثل نوره كمشكاة﴾ المشكاة محمّد ﴿فيها مصباح﴾ أنا المصباح ﴿في زجاجة﴾ الزجاجة الحسن والحسين ﴿كأنّها كوكب درّي﴾ وهو عليّ بن الحسين ﴿يوقد من شجرة مباركة﴾ محمّد بن عليّ ﴿زيتونة﴾ جعفر بن محمّد ﴿لا شرقية﴾ موسى بن جعفر ﴿ولا غربية﴾ عليّ بن موسى الرضا ﴿يكاد زيتها

١. «الف»: ممحضة.

يضيء﴾ محمّد بن علي ﴿ولو لم تمسسه نار﴾ عليّ بن محمّد ﴿نور على نور﴾ الحسن بن علي ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾ القائم المهدي ﴿ويضرب الله الأمثال للناس والله بكلّ شيء عليم﴾[١].

ولا يخفى أنّ تعجّبه عليه السلام عن عدم معرفة القارئ يدلّ على أنّ الآية الشريفة تدلّ على ما أراده الإمام عليه السلام ولو على وجه الإجمال، وقد عرفت أنّ تشبيه مثل نور الله بالمشكاة نصّ في أنّ الأصل فيما بعث نبيّنا صلى الله عليه وآله الذي هو نور الله قطعاً في الأرض إنّما هو الدعوة على نور آخر، وذلك لا يمكن أن يكون نبيّنا لأنّه الخاتم، فهو الوصيّ، والآيات الأخر معيّنة له كقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[٢] الآية، وقوله: ﴿إنّما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون﴾[٣] وغيرها من الآيات الدالّة على هذا المعنى.

وقوله تعالى: ﴿يا أيّها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته﴾[٤] مفسّرة لكونه[٥] مثله عليه السلام كمثل المشكاة، وعلى هذا فكون أمير المؤمنين عليه السلام هو المصباح أيضاً في غاية الوضوح.

فظهر أنّ تعجبه عليه السلام عن عدم تفطّن الناس لمعنى الآية في محلّه، ولو فرض عدم وضوح إرادة محمّد صلى الله عليه وآله من المشكاة وعليّ عليه السلام من المصباح، فعنايته عزّ وجلّ بما ضرب له المثل واضحة، وإذا أراد الشخص أن يعرف المراد فلابدّ له[٦] أن

١. البرهان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ١٣٦ و١٣٧.
٢. المائدة: ٣.
٣. المائدة: ٥٥.
٤. المائدة: ٦٧.
٥. «الف»: لكونـ - ـه.
٦. «الف»: + من.

يستكشفه[١] بالتأمّل في الآيات والأخبار فيظهر[٢] له ما بيّناه.

وبعد ما اتّضح المقصود من المشكاة والمصباح ظهر ما ينطبق عليه الزجاجة وهما الحسنان عليهما السلام، فإنّهما الحافظان للمصباح ومن ورائهما يستضاء به، وحيث أنّ المصباح[٣] باعتبار كشف الظلام وهو تحقّق في[٤] أمير المؤمنين عليه السلام، فظهر به[٥] أمر أئمّة الضلال في الجملة، فهو مصباح، وبقي هذا المعنى[٦] بالحسنين عليهما السلام، وحيث انتهى الأمر إلى عليّ بن الحسين عليهما السلام استولى الباطل، ولم يبق من الحقّ أثر ظاهر، فهو عليه السلام [في] إضائته من قبيل إضائة النجم في الليل الأظلم، وحيث أنّ الجميع نور واحد، كما يظهر من الأخبار، فلا بأس بأن يقال الزجاجة كأنّها كوكب درّي، فإنّهما شيء واحد يختلف بهما الحال، فهذا النور مشكاة تارة ومصباح أخرى وزجاجة تارة وكوكب أخرى، بل في حال واحد له جميع هذه الشؤون.

وعلى هذا فكون الزجاجة زجاجة زمانه غير زمان كونها كوكباً درّياً، فالمعنى في المثل أنّك كنت ترى المصباح في زجاجة، وبعد ما كنت تراه كذلك إذ[٧] تراها صارت كوكباً درّياً، وهذا المعنى في المشبّه به عبارة عن انتقال الإمامة إلى السجّاد عليه السلام، فإنّ المصباحيّة زالت في زمانه بالمرّة، كما قال عزّ من قائل: ﴿**ظلمات بعضها فوق بعض إذا**

---

١. «الف»: يستكشف المراد.

٢. «ب»: فظهر.

٣. «الف»: المصباحية.

٤. «الف»: + حق.

٥. «الف»: – به.

٦. «الف»: المصباح محفوظاً.

٧. «ب»: إذا.

أخرج يده لم يكد يراها﴾[١] لكنّه كان إماماً هادياً في الليل الأليل كالنجم الثاقب المضيء وإن غابت شمس فلك الهداية، فهو لعدم غيبته يضيء لا كالشمس، بل كالكوكب، فالكوكب على هذا في المثل عبارة عمّا يقابل الشمس والقمر، كما في قوله تعالى: ﴿فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً﴾[٢] ثمّ قال: ﴿فلمّا رأى القمر بازغاً﴾[٣] و﴿الشمس بازغة﴾[٤] وهذا منصرف إطلاقه، وإلّا فهو أعمّ.

والحاصل أنّ الكوكب في الليل مثل للإمام الحاضر الذي خذله الناس، ولم يبق له من السلطنة شيء كما في السجّاد عليه السلام.

ومعنى المصباحية وإن كان متحقّقاً في كلّ كوكب من الكواكب إلّا أنّ المصباحيّة الأصلية هي التي كانت في أمير المؤمنين عليه السلام، وبهذا المعنى سلبت عنه وما ثبتت له، فإنّ أئمّة الضلال أزالوه عن مقامه، وانطمست الأنوار، واندرست الآثار إلى أن انتهت النوبة إلى الباقر عليه السلام فصار ما كان كوكباً لخموده بحيث يتوقّد[٥] لظهور آثار النبوة فيه وانتشار العلم منه، ولتجديده ما اندرس من الآثار، فهو كأنّه ثمرة شجرة النبوة، فكأنّها هذا أوان ثمرتها.

وعلى هذا يحتمل أن يكون «من» في ﴿من شجرة﴾ تبيينيّة، فهو بيان للضمير المستتر في ﴿يوقد﴾، كما في الزيارة: «السلام عليك من شهيد محتسب»[٦]، وعلى الأوّل فكلمة «من» نشويّة، والمعنى أنّ هذا الذي يوقد ناش من شجرة النبوة، وعلى الثاني

---

١. النور: ٤٠.
٢. الأنعام: ٧٦.
٣. الأنعام: ٧٧.
٤. الأنعام: ٧٨.
٥. «ب»: يوقد.
٦. المزار، الشهيد الأوّل: ١٤٥؛ مصباح الزائر: ص ٢٣٥.

فالمعنى أنّ الذي يوقد شجرة مباركة، فإنّها اخضرّت في أوانها وأثمرت ما هو زيتونة، وتجدّد الدين في زمانها[١] وظهرت الآثار وبقيت إلى زماننا هذا.

وأمّا الصادق عليه السلام فظهر استحقاقه للخلافة في زمانه، وانتشرت منه العلوم ومع ذلك غصب حقّه وأزيل عن مقامه، فيشبه الزيتونة[٢] من حيث أنّه ثمرة بارزة لشجر النبوة، ممحّضة لأن يستضاء به، فما حلّ فيه من[٣] روح الإمامة من قبيل الزيت الحالّ في الزيتون، فهو ظهر ظهور الزيتونية على الشجرة لا ظهور المصباح في المشكاة، إلى أن انتهى الأمر إلى الكاظم عليه السلام فصار لا شرقية، وخفي الأمر في زمانه واشتبه الأمر في أوانه حتّى على الأصحاب، فافترقت الشيعة فرقاً إلى أن انتهى الأمر إلى الرضا عليه السلام فهو لا غربية، لظهور أمره بعض الظهور وإن لم يتمّ ذلك النور.

وأمّا الجواد عليه السلام فهو وإن تهيّأت له الأمور وكاد في زمانه أن يظهر ذلك النور، إلّا أنّه بقي خامداً في زمانه واندرست آثار النبوة في أوانه[٤]، وفي البحار جيء بأبي جعفر إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله بعد موت أبيه وهو طفل، فجاء إلى المنبر ورقى منه درجة ثمّ نطق، فقال: **«أنا محمّد بن عليّ الرضا، أنا الجواد، أنا العالم بأنساب الناس والأصلاب، أنا أعلم بسرائركم وظواهركم وما أنتم صائرون إليه، علماً منحنا به من قبل خلق الخلق أجمعين، وبعد فناء السماوات والأرضين، ولولا تظاهر أهل الباطل ودولة أهل الضلال ووثوب أهل الشكّ لقلت قولاً تعجب منه الأوّلون والآخرون»**، ثمّ وضع يده الشريفة على فيه وقال: **«يا محمّد اصمت كما صمت آبائك من قبل»**[٥].

---

١. «الف»: زمانهما.

٢. «الف»: الزيتون.

٣. «الف»: عن.

٤. «الف»: زمانه.

٥. بحار الأنوار: ج ٥٠، ص ١٠٨ ناقلاً عن مشارق الأنوار للحافظ رجب البرسي.

وفي الكافي أنّ أبا الحسن محمّد بن علي الجواد عليه السلام استأذن عليه قوم من أهل النواحي من الشيعة، فأذن لهم، فدخلوا وسألوه في مجلس واحد عن ثلاثين ألف مسألة، فأجاب عليه السلام وله عشر سنين[١].

والذي يظهر من الآثار أنّه عليه السلام أشرف أمره على الظهور على أحد الوجهين المستفادين[٢] من هاتين الروايتين.

وأمّا الهادي عليه السلام فهو الذي لم تمسسه نار، فلم يظهر منه شيء من الأسرار ولم يرتّبوا عليه الآثار.

وأمّا العسكري عليه السلام فهو آخر مراتب الظهور، وهو نور على نور، فإنّه إمام من إمام إلى أن انتهى الأمر إلى خاتم الوصيين[٣] عليه السلام وبعده يخفى هذا النور غاية الخفاء، فلا يهتدي إليه إلّا من خصّه الله بهذه الكرامة، كالنوّاب في الغيبة الصغرى وغيرهم فيها، وفي الكبرى أو في زمان ظهوره، فالمعنى أنّ هذا الإمام مخصوص بكونه خليفة النبيّ صلى الله عليه وآله وأحد عشرة من الأئمة عليهم السلام فهو نور على نور إلى أحد عشر، بل اثني عشر على تقدير دخول الصديقة الطاهرة ـ سلام الله عليها ـ في النور، كما يظهر من كثير من الأخبار.

والإمام المنتظر عليه السلام وإن كان مخصوصاً بهذا المعنى إلّا أنّ العسكري عليه السلام اختصّ به في من ظهر منهم عليهم السلام، فالمعنى أنّ هذا الإمام له هذه الخاصية، وهو أنّه نور على نور من غير أن يكون عليه نور، فإنّ الخلافة الظاهرية انقطعت بعده، وأمّا النبيّ صلى الله عليه وآله فهو نور عليه نور وسائر الأنوار نور على نور وعليه نور، والعسكري عليه السلام نور على نور

---

١. الكافي: ج ١، ص ٤٩٦.

٢. «الف»: المستفاد.

٣. في النسختين: خاتم النبيّين والصحيح ما أثبتناه.

من غير أن يكون عليه نور ظاهر مع[1] أنّ كونه نوراً على نور بمرتبة لا يشاركه غيره من الأنوار، أو أنّ المعنى أنّ محصّل ما ذكر أنّ نور الله نور على نور، وحيث أنّ هذا الكلام إنّما هو بعد الفراغ عن التفصيل، لأنّه تعرض للجملة بعد التفصيل، فهو دليل على أنّه خاتم الأنوار في مرحلة الظاهر، فافهم.

وأمّا الحجة عليه السلام فهو الذي لا يهتدى إليه إلّا من أراده الله تعالى ممّن له عناية به بخلاف غيره، فإنّ كلّ إمام كان في عصره كسائر الناس، فقوله: ﴿يهدي﴾ صريح في أنّ هذا الأمر ليس باختيار الناس، بل إنّما هو فعل الله تعالى.

هذا وجه ظاهر في المشبّه بعد أن ظهر انطباق المشبّه به عليه على هذا التفصيل، فإنّ هذه الرواية دلّت على انطباق المثل على سائر الأئمة عليهم السلام كانطباق المشكاة والمصباح، فهو تفسير لا تأويل، غاية الأمر أنّه بالنسبة إلى غير المشكاة والمصباح ليس واضحاً يقضي من عدم التفطّن له[2] العجب، فإنّ التعجّب إنّما هو بالنسبة إلى ما هو الأصل والعمدة، وهو كونه مصباحاً.

ولا يسع المقام توضيح الحال في كلّ فقرة بالنسبة إلى كلّ واحد من الأئمة وعن مدينة المعجزات وغيرها: **﴿نور السماوات والأرض﴾ محمّد** صلى الله عليه وآله **﴿مثل نوره كمشكاة﴾ فاطمة** عليها السلام **﴿فيها مصباح﴾ الحسن** عليه السلام **﴿المصباح في زجاجة﴾ الحسين** عليه السلام **﴿الزجاجة كأنّها كوكب﴾ علي بن الحسين** عليه السلام **﴿درّي﴾ محمّد بن علي** عليه السلام **﴿يوقد من شجرة مباركة﴾ جعفر الصادق** عليه السلام **﴿زيتونة﴾ موسى الكاظم** عليه السلام **﴿لا شرقيّة ولا غربيّة﴾ عليّ بن موسى الرضا** عليه السلام **﴿يكاد زيتها يضيء﴾ محمّد التقي** عليه السلام **﴿ولو لم تمسسه نار﴾ عليّ النقي** عليه السلام **﴿نور على نور﴾ الحسن العسكري** عليه السلام **﴿يهدي الله لنوره**

---

١. «الف»: على.

٢. «الف»: به.

من يشاء﴾ الحجة المهدي عليه السلام[١].

وفي هذه الرواية خلط كما في كثير من الروايات، وفي بعض الروايات إعراض عن البيان وإعطاء للمعنى[٢] بحسب حال الراوي، وفي بعض آخر معنى لا ينافي للمعنى[٣] الأوّل مرتّب[٤] عليه، و[٥]انطباق المثل عليه بحسب الرتبة بمعنى أنّه أبعد ولكنّه مراد أيضاً.

ولضيق المجال أعرضت عن التعرّض للروايات على التفصيل، وما نحن بصدده لا يتوقّف على أزيد ممّا بيّنا، فإنّه اتّضح أنّ المشكاة والمصباح والزجاجة لا يحتمل في المشبّه غير النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، ولا ينطبق انطباقاً أولياً إلّا عليهم.

وغير هذا ليس معنى للفظ، ولو كان مراداً فعلى وجه التأويل لا التفسير، بل الذي تلقّوه عن الأئمة عليهم السلام معنى مجمل[٦] ثمّ فسّروا باجتهادهم، ففي مجمع البحرين: «قوله: ﴿مثل نوره كمشكوة﴾ الآية ذهب أكثر المفسّرين إلى أنّه نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله فكأنّه قال: مثل محمّد صلى الله عليه وآله وهو المشكاة والمصباح قلبه والزجاجة صدره، شبّهه بالكوكب الدرّي ثمّ رجع إلى قلبه المشبّه بالمصباح، فقال: يوقد هذا المصباح من شجرة مباركة إبراهيم عليه السلام، لأنّ أكثر الأنبياء من صلبه، أو شجرة الوحي، لا شرقيّة ولا غربيّة أي لا نصرانيّة ولا يهوديّة، لأنّ النصارى يصلّون إلى المشرق واليهود إلى المغرب، يكاد

---

١. لم أعثر على هذه الرواية في المصادر الروائية والمصدر الذي ذكره المؤلّف في المتن أي مدينة المعاجز لم تذكر هذه الرواية فيه.

٢. «الف»: - للمعنى.

٣. «الف»: معنى.

٤. «الف»: قريب.

٥. «الف»: في.

٦. «الف»: محتمل.

أعلام النبوة تشهد له قبل أن يدعوا إليها»[١] انتهى، فأخذ معنى مجملاً من المفسّرين وهو أنّ النور محمّد ﷺ، ثمّ شرع في التفسير برأيه وأخذ بعض المفردات من بعض الروايات، مع أنّ الذي زعمه لا يرجع إلى محصّل، وليس من بعضها في الأخبار عين ولا أثر، مع أنّ النور إذا كان محمّداً ﷺ، فلابدّ أن يكون له مثل يشبه المشكاة المشتملة على المصباح، فالمعنى أنّ الجهة الظاهرة المقوّمة لكونه نوراً أنّ له قلباً في صدر، والأوّل يشبه المصباح والثاني يشبه الزجاجة، وهو[٢] من نسل إبراهيم كأكثر الأنبياء.

ومثل هذا الكلام لا يليق بأرذل المخلوقات فكيف يكون آية للنبوة، وشهادة أعلام النبوة قبل الدعوة لا شباهة له باستضاء[٣] الزيت عن النار، وكون أكثر الأنبياء من صلب إبراهيم أمر معلوم إلّا أنّه لا يناسب كون الوقود منه، وإنّما هو مصحّح لكون إبراهيم زيتونة أي شجرة زيتون، وكأنّه اتبع في التفسير أعداء أهل البيت وأعرض عن أخبارهم.

وفي تفسير النيشابوري عن مقاتل أنّه قال: «أي مثل نور الإيمان في قلب محمّد ﷺ كمشكاة فيها مصباح، فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمّد والشجرة النبوة والرسالة»[٤]، انتهى، فهو علم أنّ النور عبارة عن محمّد ﷺ ولم يعرف كيف تنطبق الآية عليه، فالنور ليس عبارة عن الإيمان في قلبه، بل هو النور، فإنّ

---

١. مجمع البحرين: ج ٣، ص ٥٠٤، كتاب الراء، باب ما أوّله نون.

٢. «الف»: – هو.

٣. «ب»: استغناء.

٤. تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، المطبوع بهامش جامع البيان في تفسير القرآن للطبري: ج ٩، جرء ١٩، ص ٩٧.

الإيمان لا يشبه مثله مثل المشكاة، سيّما إذا كان المشكاة صلب عبد الله، فالمعنى أنّ إيمان محمّد ﷺ يشبه صلب عبد الله الذي فيه نور[1] محمّد ﷺ الذي في جسده، وجسده يوقد من النبوة، فإنّ المشبّه على كلامه هو إيمان محمّد ﷺ وصلب عبد الله وجسد محمّد والرسالة، فالأوّل هو النور والثاني المشكاة والثالث الزجاجة والرابع الشجرة.

ثمّ قال: «وقيل: المشكاة نظير إبراهيم والزجاجة نظير إسماعيل والمصباح نظير جسد محمّد ﷺ»، ثمّ قال: «وقيل: المشكاة صدر محمّد ﷺ والزجاجة قلبه والمصباح ما في قلبه من الدين والشجرة إبراهيم ويوقد من شجرة كقوله: ﴿واتّبعوا ملّة إبراهيم﴾[2] ومعنى ﴿لا شرقية ولا غربية﴾ أنّ إبراهيم لم يكن يصلّي قبل المشرق كالنصارى ولا قبل المغرب كاليهود، بل كان يصلّي قبل الكعبة، وهي ما بين المشرق والمغرب، ومعنى ﴿يكاد زيتها يضيء﴾ أنّ نور محمّد يكاد يتبيّن للناس قبل أن يتكلّم بالحكمة قبل الوحي»، انتهى.

أمّا القول الثاني فكسابقه من الخرافات، وأمّا الثالث فهو ليس كسابقَيه إلّا أنّه أيضاً لا محصّل له، فإنّ النور على هذا هو محمّد ﷺ ومن تشبيه صدره بالمشكاة وقلبه بالزجاجة وما فيه من الدين بالمصباح لا يحصل إلّا أنّه نبي، وهذا المعنى اتّضح من التعبير عنه بالنور بمراتب أزيد من هذا الظهور، بل تطويل مملّ، بل إطناب مخلّ.

وأمّا إتّباع ملّة إبراهيم، فلا ربط له بالوقود منه، بل الوقود من الله وإبراهيم مقدّمة له لا أنّ الوقود منه، بل وقود إبراهيم من نبيّنا ﷺ، والتعبير عن كونه مصلّياً إلى الكعبة بهذا الكلام الطويل البعيد عن الأذهان لا ثمرة له ولا حكمة فيه، وقرب حال الزيت في الاستغناء عن النار في الإضائة لا مناسبة بينه وبين ظهور نور محمّد ﷺ

---

١. «ب»: روح.

٢. آل عمران: ٩٥.

قبل أن يتكلّم، فإنّ التكلّم بالحكمة بالنسبة إلى نوره ليس كالنار بالنسبة إلى الزيت.

وفي تفسير الرازي[١] في كيفيّة التمثيل وأنّ المشبّه أيّ شيء هو ذكر وجوهاً: أذكرها على وجه الإيجاز:

أوّلها: قول جمهور المتكلّمين وهو أنّ المراد الهدى[٢] التي هي الآيات البيّنات.

وثانيها أنّه القرآن.

والوجهان لا يخفى قبحهما وعدم صلوحهما لانطباق الآية عليهما، فإنّ النور المذكور في الآية هو الله تعالى لا نوره، والذي استفدناه من تخصيص الأرض بالإفراد وهو أنّ المباشر للهداية في الأرض غيره تعالى لا ربط له به، والهدى[٣] هو المحمول على الله تعالى، فإنّ النور المحمول عليه بهذا المعنى أو الهادي، ولا معنى لإضافته إليه في هذا الكلام فإنّه هو، ولو سلّم أنّه صحيح فالمثل على هذا الله تعالى، فلابدّ أن يكون فيه جهات شتّى تنطبق عليها فقرات الآية المثل تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وأمّا الآيات فهي وإن صحّ حمل النور عليها، فإنّ للهداية أسباب مرتّبة وآلات كثيرة ووسائط شتّى والجميع أنوار إلّا أنّه عليه تعالى حمّل في الآية، فهو النور المذكور لا الآيات، فلو كان المثل للآيات لم يرتبط بما قبله مع أنّ الخصوصيات المعتبرة في المثل لا تنطبق على الآيات بوجه من الوجوه.

وأمّا القرآن فإنّه أيضاً نور إلّا أنّه أيضاً غير مذكور، مع أنّ قوله: ﴿نور﴾ باشتماله على الإضافة يعرب عن العهد، والخصوصيات لا تنطبق على القرآن.

قال الرازي: وثالثها أنّه الرسول؛ لأنّه المرشد ولأنّه تعالى قال في وصفه:

---

١. تفسير الفخر الرازي: ج ٢٣، ص ٢٣١ إلى ٢٣٧.

٢. «الف»: المهدي.

٣. «الف»: المهدي.

﴿وسراجاً منيراً﴾[١] وهو قول عطاء، وهذا هو الوجه الصحيح.

ثمّ قال: ورابعها أنّ المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله تعالى ومعرفة الشرائع، ويدلّ عليه أنّ الله تعالى وصف الإيمان بأنّه نور والكفر بأنّه ظلمة، فقال: ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربّه﴾[٢] وقال الله تعالى: ﴿لتخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾[٣]، فهو قول أُبَيّ بن كعب وابن عبّاس، قال أُبَيّ: مَثَل نور المؤمن، وهكذا كان يقرأ، وقيل: إنّه كان يقرأ: مَثَل نور من آمن به وقال ابن عباس: مَثَل نوره في قلب المؤمن» انتهى.

وهذا كذب محض وغلط صرف[٤]، فإنّ أُبيّ وابن عباس منزّهان عن مثل هذا الغلط، إنّما مذهبهما أنّ المراد به من يهدي المؤمنين[٥] من النبي وخلفائه المعصومين، فإنّ خليفة الله نوره ونور المؤمنين، فإنّ رجوع الضمير إلى الله تعالى في الآية واضح، ومع ذلك فكون المثل النور[٦] المؤمن باعتبار تصادق العنوانين، وحيث أنّ الرازي أعمى لا يبصر هذا النور حمله برأيه الفاسد وظنّه الخبيث على ما ذكره، ولم يتصوّر أنّه لا ينطبق عليه المثل، بل الكلام لا ينتظم وهو على ما يراه غلط في غلط، لا يرتبط بعضه ببعض، ولا يرجع إلى محصّل، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً، وجواز إطلاق النور على الإيمان لا يحتاج إلى البيان، ولكنّه لا ينفع في المقام.

ثمّ نقل عن الشيخ الرئيس وجهاً سادساً لا دخل له بالتفسير.

---

١. الأحزاب: ٤٦.

٢. الزمر: ٢٢.

٣. إبراهيم: ١.

٤. وهذا نقد لاذع، وما بعده كلام من غير دليل.

٥. «ب»: المؤمن.

٦. «الف»: لنور.

وعن بعض الصوفية وجهاً سابعاً.

ثمّ قال: وثامنها: قال مقاتل: مثل نوره أي مثل نور الايمان في قلب محمّد ﷺ كمشكاة فيها مصباح، فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمّد ﷺ والمصباح نظير الايمان في قلب محمّد ﷺ أو نظير النبوّة في قلبه.

وهذا أيضاً خلط وغلط، فإنّ مقاتل سمع أنّ النور محمّد ﷺ وباجتهاده الفاسد حمله على ما في قلبه من الايمان، ولم يتعقّل أنّه إذا كان النور عبارة عن إيمان النبي ﷺ، فلا ربط له بالمشكاة، فكيف يكون مثله مثل المشكاة، مع أنّ صلب عبد الله لا وجه لكونه مشكاة إيمان النبي ﷺ، وإذا كان النور هو المشبّه والتشبيه بين المشكاة وصلب عبد الله، فلا معنى لقوله تعالى: ﴿مثل نوره كمشكاة﴾ وحينئذٍ فكون المصباح عبارة عن الايمان لا معنى له بعد أن كان هو المشبّه.

ثمّ قال: وتاسعها: قال قوم: المشكاة نظير إبراهيم عليه السلام والزجاجة نظير إسماعيل والمصباح نظير جسد محمّد ﷺ والشجرة النبوّة والرسالة.

وفيه أنّ النور على هذا هو إبراهيم والمعنى أنّ إبراهيم الذي هو نور الله قوام نوريّته[1] ونبوّته كونه حاملاً لمحمّد ﷺ حيث أنّه من ذرّيّته، ومن المعلوم أنّ النور نبيّنا ﷺ خاصّة أو يعمّه، وتخصيص إبراهيم به لا وجه له، وكون نبيّنا ﷺ من ذرّيّته لا دخل له بنبوّته وكونه هادياً، وتشبيه إسماعيل بالزجاجة من حيث كون نبيّنا في صلبه لا وجه له، بل إنّما هو من هذه الجهة كغيره من آبائه، فصلب عبد الله أقرب إلى هذا المعنى على تقدير صحّته ولا معنى لسائر الخصوصيّات، ولا وجه على هذا لهذا الإجمال والتطويل.

---

١. «الف»: لذريته.

ثمّ قال: وعاشرها: أنّ قوله: ﴿مثل نوره﴾ يرجع إلى المؤمنين، وهو قول أُبَيّ بن كعب وكان يقرءها: مثل نور المؤمن، وهو قول سعيد بن جبير والضحّاك.

ثمّ قال: وقال كعب الأحبار: المراد من الزيت نور محمّد ﷺ أي يكاد نوره يتبيّن للناس قبل أن يتكلّم، وقال الضحّاك: يكاد محمّد ﷺ يتكلّم بالحكمة قبل الوحي انتهى.

أمّا ما حكاه أولاً فهو ما ذكره في الوجه الرابع وقد عرفت حاله، وأمّا ما عن كعب في تفسير يكاد زيتها يضيء وما عن الضحّاك فقد عرفت أنّهما لا يلائمان المعنى الحقيقي.

هذا بعض ما قيل في تفسير هذه الآية، ويظهر حال سائر الأقوال من التأمّل في حال ما ذكر هاهنا، فظهر أنّ المشبّه هو نبيّنا ﷺ.

وأمّا كون المشكاة فاطمة ـ سلام الله عليها ـ كما يظهر من كثير من الأخبار[1] فهو أيضاً وجه آخر للآية، فالنور حينئذٍ خصّ به الزهراء والأئمة من ولدها عليهم السلام، فالجميع واحد والتعدّد في الجهة ويظهر الانطباق بالتأمّل فيما مرّ، وبعض أخبارنا على طريقة مخالفيهم لضعف الراوي، وفي بعض آخر خلط من الرواة، وهي كثيرة جدّاً لا يسعني التعرّض لها، فعلى كلّ حال فلا إشكال في إرادة النبي ﷺ والأئمة خاصّة من الآية.

و﴿في البيوت﴾ خبر عن النور على ما بيّنا كما أنّ ﴿رجال﴾ خبر آخر عن النور، وإليه ينظر ما عن تفسير علي بن إبراهيم[2] قال: حدّثني أبي عن عبد الله بن جندب قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن تفسير هذه الآية يعني قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ وذكر ما كتب إليه، ثمّ قال عليه السلام بعد ذكرها في تفسيرها:

١. كما في الكافي: ج ١، ص ١٩٥، ح ٥؛ والمناقب لابن المغازلي: ص ٢٦٣، ح ٣٦١.
٢. تفسير القمي: ج ٢، ص ١٠٤ و١٠٥.

«مثلنا في كتاب الله كمثل المشكاة والمشكاة في القنديل، فنحن المشكاة» الرواية، والدليل على أنّ هذا مثل[1] لهم قوله تعالى: ﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبّح له فيها بالغدوّ والآصال﴾ إلى قوله: ﴿بغير حساب﴾ وقد مرّ منّا ما يوضح كونه دليلاً على أنّه مثل لهم.

ولا يخفى أنّ جعل المشكاة عبارة عنهم عليهم السلام لا ينافي ما فسّرنا به الآية، ودلّت عليه بعض الروايات، فإنّ الآية لها معان كثيرة، والأقرب من الجميع هو التفسير وهو الذي ما ذكرنا، وكلّما لم يبعد من اللفظ فيشاركه في كونه تفسيراً وما بَعُد عنه فهو تأويل، والجميع معان للكلام من غير أن يستعمل لفظ في معنى.

وقد اشتهر في تفاسير أهل السنّة[2] حكاية القول بأنّ المراد بها المساجد التي بناها نبيّ من أنبياء الله تعالى، وهي أربعة مساجد: الكعبة بناها إبراهيم عليه السلام وإسماعيل عليه السلام، وبيت المقدس بناه داوود عليه السلام وسليمان عليه السلام، ومسجد المدينة ومسجد قبا الذي أسّس على التقوى، بناهما رسول الله صلى الله عليه وآله، والموجب لهذا التوهّم الجمع بين ما يدلّ على إرادة المساجد منها وما دلّ على إرادة بيوت الأنبياء، ومن المعلوم أنّ اعتبار هذه الخصوصية على ما يرون لا محصّل له، فإنّ كون المشكاة في هذه المواضع بالخصوص أو عبادة الرجال فيها لا يتعلّق باعتبار غرض، وما دلّ من الروايات[3] على أنّها

---

١. «الف»: المثل.

٢. تفسير ابن أبي حاتم: ج ٨، ص ٢٦٠٤؛ تفسير الثعلبي: ج ٧، ص ١٠٧؛ تفسير البغوي: ج ٣، ص ٣٤٧؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٢٤، ص ٣؛ تفسير القرطبي: ج ٨، ص ٢٦٠؛ الدر المنثور: ج ٥، ص ٥٠.

٣. مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٥٣؛ خصائص الوحي المبين لابن البطريق: ص ٢٠؛ شواهد التنزيل: ج ١، ص ٥٣٣؛ فضائل أمير المؤمنين ابن عقدة الكوفي: ص ١٩٩؛ كشف الغمّة: ج ١، ص ٣٢٦.

بيوت الأنبياء والرسل والحكماء والأئمة الهدى عليهم السلام أو خصوص بيوت النبي وكون بيت عليّ عليه السلام وفاطمة عليها السلام منها أو من أفاضلها[١] أو خصوص بيوت محمّد صلى الله عليه وآله ثمّ بيوت عليّ أو بيوت آل محمّد صلى الله عليه وآله إنّما يدلّ على أنّ البيوت لا بدّ أن ينطبق عليها هذا العنوان وهو التمحّض في الانتساب إلى خلفائه.

ولا ينافي كون المراد خصوص مشاهد النبي صلى الله عليه وآله والأئمة، فإنّ الوصف ليس عنواناً، وإنّما المقصود اتّصاف هذه البيوت بهذه الصفة لإخراج الأمكنة الفاقدة لها، وكون بيت علي عليه السلام وفاطمة منها لا يدلّ إلّا على كفاية الانتساب إليهما في المقام من أن غير أن يكون الحكم عاماً لمسكنهما حال الحياة.

عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه قال: كنت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وقد قرأ القاري: ﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبّح له فيها بالغدو والآصال﴾، فقلت: يا رسول الله ما البيوت؟ فقال: بيوت الأنبياء، وأومأ بيده إلى بيت فاطمة الزهراء ابنته[٢]، فهذه الرواية تدلّ على أنّ البيوت المنتسبة إلى الأنبياء خصوص ما انتسب إليها، فإنّ الحكم لها ولأبيها وبعلها وبنيها، فإنّ مشاهدهم تختصّ بهذا الحكم.

وإرادة الأئمة عليهم السلام من البيوت كما يظهر من بعض الروايات وجه آخر للآية لا ينافي ما استفدناه كما في قوله تعالى: ﴿إنّ أوّل بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً﴾[٣]، فإنّه مأوّل إليهم، ومن الغرائب أنّ المفسرين يتفوّهون بما لا يتعقّلون، فإنّهم مطبقون في هذه الآية على هذه الطريقة حيث أنّ ما يقولون فيها لا يمكن أن يكون له محصّل،

---

١. انظر: الدر المنثور: ج ٦، ص ٢٠٣.

٢. الفضائل، لابن شاذان: ص ١٠٣؛ شواهد التنزيل: ج ١، ص ٤٠٩؛ بحار الأنوار: ج ٢٣، ص ٣٢٦.

٣. آل عمران: ٩٦.

وأعجب من ذلك سلوك أصحابنا أيضاً مسلكهم كما رأيت من الطريحي رحمه الله، ونحن نتعرّض لما في مجمع البيان[١] ليكون أنموذجاً لغيره، ففيه: المعنى ﴿الله نور السمٰوات والأرض﴾ اختلفت في معناه على وجوه:

أحدها: الله هادي أهل السماوات والأرض إلى ما فيه من مصالحهم، عن ابن عبّاس.

والثاني: الله منوّر[٢] السماوات والأرض بالشمس والقمر والنجوم، عن الحسن وأبي عالية والضحّاك.

والثالث: مزيّن السماوات بالملائكة ومزيّن الأرض بالأنبياء والعلماء، عن أُبَيّ بن كعب، وإنّما ورد النور في صفة الله تعالى، لأنّ كلّ نفع وإحسان وإنعام منه، وهذا كما يقال: فلان رحمة وفلان عذاب إذا كثر فعل ذلك منه، وعلى هذا قول الشاعر:

ألم تر أنّا نور[٣] قوم وإنّما ... يبين في الظلماء[٤] للناس نورها

وإنّما المعنى أنّا نسعى فيما ينفعهم ومنّا خيرهم، وكذا قول أبي طالب في مدح النبي صلّى الله عليه وآله:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ... ثمال اليتامى عصمة للأرامل

يلوذ به الهلّاك من آل هاشم ... فهم عنده في[٥] نعمة وفواضل

لم يعن بقوله: «أبيض» بياض لونه، وإنّما أراد كثرة إفضاله وإحسانه ونفعه

---

١. مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٢٤ إلى ٢٢٦.

٢. «ب»: نور.

٣. «ب»: نار.

٤. «ب»: الظلمات.

٥. «ب»: من.

والاهتداء به، ولهذا المعنى سمّاه الله تعالى: ﴿سراجاً منيراً﴾[١] انتهى.

أمّا الوجه الأوّل المحكي عن ابن عباس فهو الحقّ الذي لا ريب فيه؛ لانطباقه على الموازين، وشهادة كلمات أهل العصمة عليهم السلام به.

وأمّا ما عن الضحاك وعديليه[٢] فغلط واضح، فإنّ النور بمعناه الحقيقي الثابت للشمس والقمر لا يصحّ حمله على الله تعالى، وكونه مخلوقاً له لا يصحّح حمله عليه، وإلّا لجاز حمل كلّ من المخلوقات عليه حملاً ذاتياً، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً، مع أنّ هذا النور إنّما هو في الأرض لا في السماء، بل الهواء أيضاً لا يتأثّر به إلّا مقداراً (ظ) يصل إليه أثر الانعكاس من الأرض، فهو غلط في غلط جلّ كلام الباري عنه ولا يليق مثله إلّا بقائله.

وأمّا الثالث فيقرب من الثاني في كونه من الخرافات، فإنّ الزينة ليست من أظهر خواص النور ليصح التجوّز باعتبارها، وإنّما خاصية النور البروز والظهور وكشف الحجاب ورفع الظلمة، فليست الزينة من حيث هي هي علاقة مصحّحة لإطلاق النور.

وما حكاه من أُبَيّ ليس بهذا الاعتبار، بل من حيث أنّ الأنبياء والعلماء هداة إلى الحق ويخرجون الناس من الظلمات إلى النور، وبهذا الاعتبار تتزيّن الأرض بهم، لأنّ كلّما تتزيّن به الأرض فهو نوره[٣]، فهذا المعنى اجتهاد فاسد في كلام أُبَيّ، كما اتّفق من غيره وفي كلامه الآخر.

وأمّا ما زعمه من جواز كونه بمعنى الفاعل كالهادي والمنوّر والمزيّن فغلط معروف،

---

١. الأحزاب: ٤٦.
٢. «الف»: أبي العالية.
٣. «الف»: نور - ه.

حيث أنّه لا علاقة بين المصدر واسم الفاعل أو المفعول، نعم قد يساوق الحديث للمفعول أو الفاعل في مورد خاص كما في الخلق والمخلوق حيث أنّ الإيجاد عين الوجود والاختلاف إنّما هو بالاعتبار وما به يظهر الحقّ هو الهادي، كما أنّ معدن الطهارة هو الطاهر المطهّر لا أن فعول اسم آلة، ولا هو بمعنى الطاهر المطهّر، بل بمعنى معدن الحدث؛ كالوقور والصبور بمعنى معدن الوقار والصبر، وغفلتهم عن هذا المعنى أوقعهم في كثير من المقامات في الأغلاط.

وأمّا ما أطنب به فلا ربط له بالمقام، فإنّ النور في قول الشاعر بمعنى الهادي لقوله يبيّن[1] في الظلماء، وأبيض لا ربط له بالنور.

ثمّ قال: «﴿مثل نوره﴾ فيه وجوه:

أحدها أنّ المعنى مثل نور الله الذي هدى به المؤمنين[2] وهو الإيمان في قلوبهم، عن أُبَيّ بن كعب والضحاك، وكان أُبَيّ يقرأُ مَثَل نور من آمن به.

والثاني: مَثَل نوره الذي هو القرآن في القلب، عن ابن عباس والحسن[3] وزيد بن أسلم»، انتهى.

أمّا الأوّل فهو افتراء على أُبَيّ بن كعب باجتهاد النقلة، وقد بيّنا [سابقاً فساده]، وقوله نور الله الذي هدى به المؤمنين[4] تحقيق جديد واجتهاد زائد، فإنّ الإيمان عين الاهتداء إلّا ما يهتدي به، وقراءة أُبَيّ كثيراً ما كان مع التفسير، لا أنّ الآية عنده وفي مصحفه على هذه الكيفيّة، فلابدّ أن يكون هذا معنى مثل نوره مع وضوح رجوع

---

١. «الف»: تبيّن.

٢. «الف»: المؤمن.

٣. «الف»: – الحسن.

٤. «الف»: المؤمن.

الضمير إلى الله، فنوره الذي ضرب له المثل له عنوانان: أحدهما: نور الله، والآخر: نور المؤمنين، ومن المعلوم أنّ خليفة الله في الأرض هكذا، فإنّه نور المؤمنين ونور من آمن به، وقد خفي هذا المعنى على النقلة، فرموه بما ترى، مع أنّ النبي ﷺ كان يؤمر من قبل الله تعالى بأن يقرأ عليه بعض الآيات ويخصّه بالإعلام بها.

وأمّا الوجه الثاني فنسبته إلى ابن عباس فاسدة، وهو خطأ، بل الذي صح نقله عنه ما حكاه الرازي، فإنّه نسب إليه ما ذهب إليه أُبَيّ بن كعب، ولا يبعد أن يكون نسبته إلى غيره أيضاً خطأ، وقد بيّنا سابقاً فساد هذا الوجه في نفسه.

ثمّ قال: والثالث أنّه عنّى بالنور محمّد ﷺ وأضافه إلى نفسه تشريفاً له، عن كعب وسعيد بن جبير، فالمعنى مَثَل محمّد رسول الله ﷺ.

وقد عرفت أنّ هذا هو الوجه الصحيح، بل الأوّلان[1] لا معنى لهما إلّا أن يرجعا إليه، بل لا ريب في رجوع الأوّل إليه.

ثمّ قال: والرابع أنّ نوره سبحانه الأدلّة الدالّة على توحيده، وعدالته التي هي في الظهور والوضوح مثل النور، عن أبي مسلم.

والخامس: أنّ النور هنا الطاعة أي مثل طاعة الله في قلب المؤمن، عن ابن عباس في رواية أخرى. انتهى.

وفساد المعنيين غني عن البيان، وانظر إلى ما عن ابن عباس كيف اختلف باختلاف الأفهام، فنور المؤمن ومن آمن بالله الذي هو نور الله أي الخليفة تارة صار إيماناً وأخرى قرآناً في قلبه ومرّة أخرى طاعة في قلبه.

ثمّ قال [الطبرسي]: «﴿كمشكاة فيها مصباح﴾ المشكاة هي الكوّة في الحائط يوضع

---

١. «ب»: الأوّل.

عليها زجاجة، ثمّ يكون المصباح خلف تلك الزجاجة، ويكون للكوّة باب آخر يوضع المصباح فيه، وقيل: المشكاة عمود القنديل الذي فيه الفتيلة، وهو مثل الكوّة، والمصباح السراج، وقيل: المشكاة القنديل والمصباح الفتيلة، عن مجاهد» انتهى.

وفيه أنّ هذا نسج غريب ومعنى عجيب، لا عين منه في اللغة ولا أثر له في الأخبار، فهو جَمَع بين ما سمعه في معاني المفردات وبين ما رآه من الخصوصيات في الآية، فجعل له تفسيراً برأيه، ولم يتفطّن أنّه لا يناسب المقام، ولا يليق بكلام الملك العلّام، فإنّ وضع الزجاجة على الكوّة واشتمالها على باب آخر يوضع المصباح منه وراء الزجاجة ليس مأخوذاً في مفهوم المشكاة، ولا مستفاداً من الآية، فإنّ المشكاة عبارة عمّا أعدّ لوضع المصباح فيه، والكوّة الغير[1] النافذة كثيراً ما كانت تعدّ لهذا المعنى، فما كان متعارفاً عند العرب من أخذ كوّة غير نافذة في الحائط لوضع المصباح فيه مصداق من مصاديق المشكاة، كما أنّ القنديل مصداق آخر له، وأمّا ما تخيّله فهو وضع جديد لا ربط له بمعنى المشكاة.

وأمّا كون المصباح في الزجاجة في الآية فليس بهذا المعنى، بل الزجاجة إمّا عين المشكاة كما يستفاد من بعض الأخبار، وإمّا غيرها ولكنّها وعاء للمصباح، والمشكاة وعاء لهما.

ومن الغريب أنّه اختار الكوّة للآية من بين المصاديق مع أنّ غيرها بمرأى منه ومسمع ويرى أنّ الناس اختاروا غيرها، وقد عرفت أنّ الكوّة من حيث هي ليس لها مثل يشبه مثل نور الله تعالى.

ثمّ قال: «﴿المصباح في زجاجة﴾ أي ذلك السراج في زجاجة، وفائدة اختصاص

١. «ب»: ـ الغير.

الزجاجة بالذكر أنّه أصفى الجواهر، فالمصباح فيه أضوأ» انتهى.

وفيه أنّ للدلالة على شدّة الضوء أسباباً قويّة وعناوين واضحة، ولا يبلغ كون السراج في الزجاجة في تأثيره في شدّة الإضاءة درجة الأدنى من تلك الأسباب، مع أنّه لا يستلزم ذلك خصوصاً على ما فرضه من وضع المصباح في الكوّة، وليت شعري من أين اعتبر كون الكوّة مشتملة على باب غير محلّ وضع الزجاجة مع أنّ عدم النفوذ أمر اعتبروه في الكوّة التي هي مشكاة، والحاصل إنّما يوضع في الكوّة بهذه الكيفية أضعف شيء في مرحلة الإضاءة.

وقد عرفت أنّ هذه الخصوصيات ملغاة في المشبّه به وأنّه مجرّد فرض، فلا ينافي كون المشكاة أعظم من فلك الأفلاك، والمصباح ما هو أعظم بمراتب منه، وأشد ضوءاً من الشمس بما لا يتناهي، فإنّ المناط في المصباحية كشف الظلام، والسراج المتعارف وما يناسبه من المشكاة ليس أصلاً في معنى الكلمة، بل إنّما هو مصداق اتفق كونه كذلك، ولهذا أطلق المصابيح على النجوم في القرآن، بل الشمس هو الأظهر في المصباحية، فإنّ الصبح إنّما هو ضوء الشمس، فهو في أوّل ظهوره مصباح.

والحاصل أنّ المقصود أخذ مثل من المشكاة المشتملة على المصباح لتشبيه مثل نور الله به، وأنّ الأليق من جميع الجهات بخليفة الله تعالى في الأرض هذه الجهة، وأين الكوّة وما يوضع فيها من السراج عن هذا المقام، فالمشبّه به وإن كان مشكاة مشتملة على مصباح إلّا أنّه لا يجب أن يكون واقعاً في الخارج أو ممكناً، بل يمكن اعتبار عدم كونه ممّا في هذا العالم، كما في الشجرة حيث اعتبر عدم كونها شرقية وغربية، فظهر أنّ فائدة اعتبار كون المصباح في الزجاجة التنبيه على اشتمال النور على هذه الخصوصية، وهو أنّ لعليّ عليه السلام من الحفظ ما ظهر منه من النور الكاشف للظلام.

وبالجملة اقتضت الحكمة إبانة النور من حيث يخفى على أعداء الدين، فجمع الله

تعالى بين الأمرين من الكتمان والإبانة على أتمّ وجه يتصوّر، فاعتبر في المثل خصوصيات لا تنطبق على غيرهم عليهم السلام، ولا يمكن التطبيق إلّا بعد الاطّلاع على هذه الخصوصيات وتنبيه عالم به، فهو قبل البيان لا يمكن الإطلاع عليه، وبعده يعلم كلّ أحد بأنّه الحق، وأنّ المراد ليس غيرهم، فالفائدة في كلّ ما يعتبر في المثل المشبه به ليست إلّا تحقق ما يشبهه في المشبه، وهذا هو المقصود لا ما توهّموه.

ثمّ قال [الطبرسي]: «الزجاجة كأنّها كوكب درّي﴾ أي تلك الزجاجة مثل الكوكب العظيم المضيء الذي يشبّه الدرّ في صفائه ونوره ونقائه[1]، وإذا جعلته من الدرء وهو الدفع، فمعناه المندفع السريع الدفع في الانقضاض[2]، ويكون ذلك أقوى لضوئه» انتهى.

وفيه أنّ النسبة إمّا إلى المعنى الأصلي الموجود في قولهم: لله درّه، ودرّ اللبن، فالحاصل العظمة والتعيين[3]، وعلى تقدير كون الكوكب النجم، فيفيد الإضاءة وإلّا فالتعيين والعظمة وكثرة النفع خاصّة على ما بيّناه سابقاً، وإن كانت النسبة إلى المعنى الاسمي الذي حصل للجواهر بالغلبة، فلا يفيد إلّا الشباهة بها في العزّة والبهاء، فالجمع بين العظمة وخاصية الدرّ في هذه النسبة خطأ واضح، والمعنى الآخر فساده من الوضوح بمكان أغنى من البيان.

ثمّ قال [الطبرسي]: «﴿يوقد من شجرة مباركة﴾ أي يشتعل ذلك السراج من دهن شجرة مباركة».

وفيه أنّ الاشتعال من النار لا من الدهن، إنّما يستمدّ السراج من الدهن، فهو مادّة

---

١. «الف»: بقائه.

٢. «الف»: الاختصاص.

٣. «الف»: التعيّن.

له لا أنّه موجب للاشتعال، وقد تبع هذا التوهّم أكثر المفسرين، وهو واضح الفساد.

ثمّ قال: «﴿زيتونة﴾ أراد بالشجرة المباركة شجرة الزيتون، لأنّ فيها أنواع المنافع، فإنّ الزيت يسرج به وهو إدام ودهان ودباغ، ويوقد بحطبه وثفله ويغسل برماده الأبريسم، ولا يحتاج في استخراج دهنه إلى إعصاره، قيل: إنّه خصّ الزيتونة، لأنّ دهنها أصفى وأضوء، وقيل: لأنّها أوّل شجرة نبتت في الدنيا بعد الطوفان، ومنبتها منزل الأنبياء، وقيل: لأنّه بارك فيها سبعون نبياً منهم إبراهيم، فلذا سمّيت مباركة» انتهى.

وفيه أنّ كثيراً من الأشجار أكثر نفعاً منها كما لا يخفى، فلا اختصاص لها، وصفاء الدهن لا ربط له بالمقام والإضاءة بالنار لا تدور مدار الصفاء، فهل يخفى أنّ الكبريت أسرع تأثّراً[1] من كلّ شيء بالنار وإن كان في الغلظة والكثافة والعفونة بمكان، وكونها أوّل شجرة أيضاً لا ربط له بالمقام، بل المباركة يقابلها المشؤمة[2] المشتملة على النحوسة، والمعتبر في المشبّه به أن تكون من شجرة سعد لا نحوسة فيها، بل فيها السعادة والبركة، وهذا المعنى في المشبّه باعتبار أنّ إبراهيم عليه السلام أكثر في ذرّيّته البركة، فجميع الخيرات والسعادات من ذرّيّته الطاهرة، فإن أكثر الأنبياء من ذرّيّته، والبقيّة غالباً أشراف الناس، فهم غوث الملهوفين وملجأ المساكين وأمان الخائفين، وهداة الغاوين، وحيث أنّ أكثر الأنبياء من ذرّيّته والنبيّ بحسب أصل خلقته وطينته في كمال الاستعداد لإفاضة نور النبوّة عليه، فيشبه الزيت المستعد للانفعال بالنار، فإبراهيم عليه السلام شجرة ثمرتها الزيتون المشتمل على الزيت المستعد للانفعال من النار، فيضيء دهنه ويرتفع به الظلام، بل النار لا يستضاء بها إلّا بواسطة الزيت وما في مرتبته من

---

١. «ب»: تأثيراً.

٢. «الف»: المشومة.

الأجسام، وهذا وجه آخر للتشبيه.

ثمّ قال: «﴿لا شرقية ولا غربية﴾ أي لا يفيء عليها ظلّ شرق ولا غرب، فهي ضاحية للشمس لا يظلّها جبل ولا شجر ولا كهف، فزيتها يكون أصفر، عن ابن عبّاس والكلبي وعكرمة وقتادة، فعلى هذا يكون المعنى أنّها ليست بشرقية لا تصيبها الشمس إذا غربت ولا غربيّة لا تصيبها الشمس إذا طلعت، بل هي شرقيّة غربيّة أخذت بحظها من الأمرين، وقيل: معناه أنّها ليست من شجرة الدنيا، فتكون شرقية أو غربية، عن الحسن، وقيل: معناه أنّها ليست في مقنوّة لا تصيبها الشمس ولا هي بارزة للشمس لا يصيبها الظلّ، بل يصيبها الشمس والظلّ عن السدي، وقيل: ليست من شجرة الشرق ولا من شجرة الغرب، لأنّ ما اختصّ بإحدى الجهتين كان أقلّ زيتاً[1] وأضعف ضوءً، لكنّها من شجرة الشام، وهي ما بين الشرق والغرب، عن ابن زيد» انتهى.

وقد عرفت أنّ الغرض من اعتبار خصوصية في المثل انتزاع خصوصية مطابقة لما في المشبّه، ومن المعلوم أنّ المشبّه به إذا كانت شجرة من غير هذا العالم كما هو معنى اللفظ، فكيف حال المشبّه، فإنّه يدلّ على أنّ المشبّه لا يمكن أن يقاس بشيء ممّا في هذا العالم، وأمّا ما نقلها من الأقوال، فالكلّ جزاف ولا محصّل لها على تقدير صحتها، ولو كان الغرض اعتبار الجودة في الذهن، فلا حاجة إلى هذا التطويل مع أنّ للردائة أسباباً كثيرة وهذا المقدار لا يكفي في بيان الجودة، وإنّما هو تطويل بلا طائل، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً، ومن الحماقة توهّم أنّ الغرض من هذا التطويل بيان أنّها من الشام.

---

١. «ب»: زماناً.

ومن الغريب إعراضه عمّا في أخبار أهل العصمة عليهم السلام واستقصائه لما عن هـؤلاء الجهلة الحمقاء، وقد عرفت أنّ المستفاد منها معنيان في المشبّه: أحدهما أنّه لا دعيّة ولا منكرة، والآخر أنّه لا يهوديّ ولا نصرانيّ، وعلى الأوّل فالمعين[1] في المشبّه بـه أنّها ليست بلا ستر ولا في الغطاء، وعلى الثاني أنّها لا اختصاص لها بجهة الشرق ولا بجهة الغرب.

ثمّ قال [الطبرسي]: «﴿يكاد زيتها يضيء﴾ من صفائه وفرط ضـيائه، ﴿ولو لم تمسسه نار﴾ أي قبل أن تصيبه النار وتشتعل فيه» انتهى.

وفيه ما عرفت من أنّ الصفاء لا يشرف الزيت على الاستغناء عن النار، مع أنّ معنى هذا الكلام أنّ هذا الزيت ليس على ما هو المعهود في[2] زيت الدنيا، فإنّه كلّما ازداد جودة ازداد قبولاً للفعل، وأمّا الاستغناء عن الفاعل، فـليس ممّـا يـتوهّم في الزيت، ولكن المفروض في المثل إنّما هو زيتونة زيتها يكاد أن تستغني عن النار، وهذا في المشبّه عبارة عمّا يستفاد من بعض أخبار الذي حاصله الترقّي إلى أقصى مراتب الوجود في الإمكان بحيث لا يتصوّر فوقه إلّا وجود الواجب.

ثمّ قال: «واختلف في المشبّه والمشبّه به، وأمّا المشبّه به فقد مرّ الاختلاف فيه على أقوال» وذكر ما ظهر فساده ممّا حقّقناه وأنت ترى أنّ هذا الاختلاف في المشبّه، وكأنّه غلط من الكاتب، وبالجملة فله في التطبيق وبقيّة الآية كلمات عجيبة، والأعجب من الكلّ أنّه بعد ما نقل بعض الروايات قال: «تحقيق هذه الجملة يـقتضي أنّ الشـجرة المباركة المذكور[ة] في الآية هي دوحة التقى والرضوان، وعترة الهدى والإيمان، شجرة أصلها النبوّة، وفرعها الإمامة، وأغصانها التنزيل، وأوراقها التأويل، وخدمها جبرئيل

---

١. «ب»: فالمعنى.

٢. «الف»: من.

وميكائيل» انتهى.

مع أنّك عرفت صريحها غالباً أنّها إبراهيم عليه السلام كما في كلمات جماعة من المفسّرين، وما تخيّل لها من الأوراق والأغصان والخدم كأنّه لإتمام القوافي ورعاية السجع، فإنّه لا إشعار بهذا التفصيل في الآية ولا في الأخبار منه عين ولا أثر.

هذا محصّل ما جعله الوجه الأوّل.

ثمّ قال: «وثانيها: أنّه مثل ضربه الله للمؤمن والمشكاة نفسه والزجاجة صدره والمصباح الإيمان والقرآن في قلبه يوقد من شجرة مباركة هي الإخلاص لله وحده لا شريك له، فهي خضراء ناعمة كشجرة التف بها الشجر، فلا يصيبها الشمس على أيّ حال كانت، لا إذا طلعت ولا إذا غربت، وكذلك المؤمن قد احترز من أن يصيبه شيء من الفتر، فهو[1] بين أربع خلال[2] إن أعطى شكر وإن ابتلى صبر وإن حكم عدل وإن قال صدق، فهو في سائر الناس كالرجل الحيّ يمشي بين القبور، نور على نور، كلامه نور وعلمه نور ومدخله نور ومخرجه نور ومصيره إلى نور يوم القيامة عن أُبَيّ بن كعب» انتهى.

وكان النسب إلى أُبَيّ بن كعب منشأها ما حكي عنه من القراءة، فهو نسج على هذا المنوال، نعم في بعض أخبارنا هذا الوجه لكن لا على هذا التفصيل، وكيف كان فهو فاسد نسجه بعض العامّة وسلك هذا المسلك من سلك من الأئمة عليهم السلام للتقية، فإنّ كون المثل الأئمة عليهم السلام معلوم[3] من الأخبار، بل قد عرفت أنّ المثل لا ينطبق إلّا عليهم عليهم السلام، ولا فائدة لهذا المثل على غير هذا التقدير، مع أنّ المؤمن وإيمانه لا ربط لهما

---

١. «الف»: فهي.

٢. «ب»: ظلال.

٣. «الف»: علم.

بصدر الآية، وإنّما المرتبط به ما حقّقنا من أنّ النور هو الخليفة المدلول عليه بتخصيص الأرض بالإفراد.

وبالجملة هذه الآية بقرينة ما قبلها وما بعدها والخصوصيات المعتبرة فيها بملاحظة مجموع الأخبار والآثار لا تحتمل إلّا أن يكون المشبّه نبينا ﷺ وخلفائه من الأئمة المعصومين عليهم السلام.

قال عزّ من قائل: ﴿**ولقد أنزلنا إليكم آيات مبيّنات ومثلاً من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين**﴾[1] فالمعنى إنّا أنزلنا إليكم آيات واضحات ظاهرات وأخباراً من الذين مضوا من قبلكم قصصاً لهم وشبهاً من حالهم بحالكم، فعلى هذا محصّل قوله تعالى بعد هذا الكلام ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ أنّ هذا شروع في المثل للأنوار الموجودة من الآن إلى يوم القيامة، وأمّا ما بعد هذه الآية، فقد عرفت معناه وأنّه لا يرتبط بها إلّا على ما أثبتناه من الأخبار، ولا يخفى أنّ قوله عزّ من قائل في الآية السابقة ﴿**أنزلنا إليكم آيات مبينات**﴾، يدلّ على أنّ هذا الإجمال الذي في آية النور إنّما هو لحكمة دعتنا إليه، فلهذا خصّصناها بالإجمال، وما أنزلنا من الآيات في الأحكام والأمثال بالنسبة إلى الذين خلوا من قبل مبيّنات لا أنّ هذه طريقتنا في القرآن، فنبّه عزّ من قائل على أنّ ما سينزله فيمن جعله نوراً في زمان نزول هذه الآيات إذا جعل له مثلاً أو أنزل فيه آية، فليس على ما أنزل في الذين خلوا من قبل أو في الأحكام أو المواعظ.

---

١. النور: ٣٤.

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

الفهرس التفصيلي

القسم الأول: علوم القرآن

رسالة في إثبات تواتر القرآن

١٥ ـ ١٢٥

القسم الثاني: التفسير

أجوبة مسائل الشاه فضل الله

١٢٩ ـ ١٤٣

تفسير سورة الإخلاص

١٤٥ ـ ٢١١

رسائل تفسيرية
٢١٣ ـ ٥٣٢

أسرار البسملة
٢٢٤ ـ ٣٢٧

كتاب سرّ الآيات
٣٢٩ ـ ٣٩٦

أسرار سورة التوحيد

٣٩٧ ـ ٥٣٢

تفسير آية النور

٥٣٣ ـ ٦٣٣

